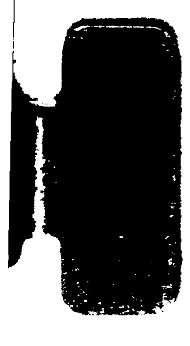
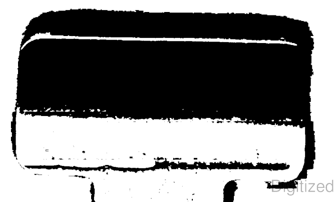






Das Christenthum

Justins des Märtyrers.

Eine Untersuchung

über

die Anfänge der katholischen Glaubenslehre

von

Moritz von Engelhardt,

Doctor und Professor der Theologie in Dorpat.

Erlangen.

Verlag von Andreas Deichert.

1878.

Druck von Junge & Sohn in Erlangen.

Vorwort.

Der Umfang der vorliegenden Schrift könnte erwarten lassen, dass in derselben alles auf Justin den Märtyrer Bezügliche einer nochmaligen Untersuchung unterzogen und in zusammenfassender Weise dargestellt worden sei. Dieser Erwartung möchte ich von vorneherein entgegentreten. Es handelt sich ausschliesslich darum, das „Christenthum Justins", oder seine christliche Denkweise und Lehrart zu erforschen, um auf diesem Wege einen Einblick in die ersten Anfänge der katholischen Glaubenslehre zu gewinnen. Sein Christenthum soll genau und umfassend dargestellt und historisch erklärt, d. h. auf die Elemente zurückgeführt werden, aus denen es sich zusammensetzt und unter deren Einfluss es sich gebildet hat. Diesem Zwecke ist Alles untergeordnet. Was mit der Lösung dieser Aufgabe nichts zu thun hat, ist bei Seite gelassen oder nur als Nebensache behandelt worden.

Dabei habe ich die Echtheit der Hauptschriften des Märtyrers einfach vorausgesetzt, und von einer Untersuchung der übrigen unter seinem Namen cursirenden Schriften Abstand genommen. Auch die Darlegung der Gründe, welche mich bestimmten, die „cohortatio ad Graecos" dem Märtyrer abzusprechen, schien mir überflüssig, nachdem Schürer (Zeitschrift f. K.G. Bd. II, S. 319) den Beweis geliefert hatte, dass Julius Africanus eine Quelle dieser Schrift bilde.

Wenn trotz aller Beschränkungen, die ich mir z. B. in den Untersuchungen über Justins Verhältniss zu unseren Evangelien und zum A. T. auferlegte, meine Schrift einen grösseren Umfang gewonnen hat, so liegt dies wesentlich an der Gliederung des Stoffs, die Wiederholungen unvermeidlich machte.

Ich hielt es aber im Interesse der Sache für geboten, die christliche Denkweise Justins zunächst aus den Apologien, sodann noch einmal aus dem Dialoge zu entwickeln, und endlich in einem besonderen Abschnitt sein Verhältniss zu den Aposteln und zu den apostolischen Vätern zu untersuchen, um feststellen zu können,

ob sich jüdische Elemente und Einflüsse der griechischen Popularphilosophie in seinem Christenthum nachweisen lassen.

Auch schien es mir zweckmässig, immer wieder, auch in den ersten beiden Theilen, auf den Zusammenhang aufmerksam zu machen, in welchem die einzelnen Gedanken und Lehren Justins mit seinen Grundanschauungen stehen.

Ich hoffe, dass es mir auf diesem Wege gelungen ist, ein vollständiges und richtiges Bild von der gesammten Denkweise des Märtyrers zu entwerfen. Damit ist für die Beantwortung der Hauptfrage, wie sich die Entstehung seines Christenthums historisch begreifen lasse, ein sicherer Ausgangspunkt gewonnen. Es ist, wie mir scheint, fortan nicht mehr möglich, den Märtyrer als den Repräsentanten einer irgendwie judenchristlich gefärbten Glaubensweise aufzufassen. Sein Standpunkt ist vielmehr der des Heidenchristen, welcher den christlichen Glauben, wie ihn die gesammte Heidenkirche bekannte, ohne sich ausschliesslich oder auch nur vorzugsweise an Paulus anzuschliessen, unbedingt theilte, aber im Sinne der religiös-sittlichen Denkweise des durch Philosophie gebildeten griechischen Heidenthums auffasste und deutete.

Wenn diese Beurtheilung des Märtyrers richtig ist, so wird es geboten sein, fortan dem „heidnischen" Element im Christenthum der Gemeinde und in der Theologie der Kirchenväter eine grössere Bedeutung einzuräumen und eine eingehendere Behandlung zu Theil werden zu lassen, als es bisher zu geschehen pflegte.

Dass ich die Glaubens- und Denkweise des Märtyrers als sein „Christenthum" und nicht als seine „Theologie" oder „Lehre" bezeichnet habe, wird man gerechtfertigt finden, wenn man erwägt, dass sich bei ihm von „Theologie" nur in beschränktem Maasse und nur so weit reden lässt, als er eine „Lehre" vom Sohne Gottes und von der Freiheit vorträgt, und es unternimmt, den christlichen Glauben aus dem prophetischen Worte zu begründen. Sein „Christenthum" dagegen umfasst mehr: nicht nur seine Theologie, sondern auch die christlichen Lehren, die er ohne jede theologische Reflexion im Anschluss an den Glauben der Gemeinde bekannte, und die Anschauungen, die er zum christlichen Glauben hinzubrachte, und von denen aus er eine durchweg eigenthümliche Deutung desselben unternahm. Die Frage nach dem Christenthum eines Kirchenvaters nöthigt zu einer umfassenderen und einheitlicheren Behandlung seiner Glaubens- und Denkweise, als die nach seiner Theologie.

Dorpat, im August 1878.

Engelhardt.

Inhalt.

Druckfehler und Sinnstörendes.

Seite 8 Anmerkung ist zu lesen für Otto, Corp. Ap. ed. II . . . . ed. III.
„ 16 Zeile 13 v. o. für G. Thomasius . . . . Chr. Thomasius.
„ 61 Zeile 15 v. o. für Uebereingekommenes . . . . Nebeneingekommenes.
„ 79 Zeile 10 v. o. für von der ersten Stelle . . . . an der ersten Stelle.
„ 176 Zeile 1 v. u. für Ps. 96. 10 . . . . Ps. 96, 10.
„ 176 Zeile 6 v. u. für Auflösung . . . . Auslösung.
„ 185 Zeile 4 v. u. für Wesens des zukünftigen Lebens . . . . Wesens und des zukünftigen Lebens.
„ 189 Zeile 2 v. o. ist „insbesondere“ zu tilgen.
„ 227 Zeile 3 v. o. ist „innere“ zu tilgen.
„ 236 Zeile 18 v. u. ist für „nicht anerschaffen“ zu lesen: „oder anerschaffen“.
„ 268 Zeile 2 v. u. ist „Paulus und nach ihm“ zu tilgen.

Einleitung.

Eine neue Untersuchung über das Christenthum Justins des Märtyrers kann nach den zahlreichen Darstellungen seiner Lehre, die bereits vorliegen, und nach den wiederholten Versuchen, die von den hervorragendsten Gelehrten angestellt worden sind, um die Eigenthümlichkeiten seiner Glaubensweise zu erklären, nur in so fern Interesse beanspruchen, als sie darauf ausgeht, die streitigen Punkte in's Auge zu fassen und die Fragen zu erledigen, welche noch immer verschieden beantwortet werden.

Da die nachfolgende Studie diesen Zweck verfolgt, so ist es geboten, die Leser zunächst mit den Auffassungen und Beurtheilungen bekannt zu machen, welche die „Theologie" des Märtyrers bisher erfahren hat.

Wir führen dieselben in historischer Reihenfolge vor und verweilen bei diesem Rückblick etwas länger, weil bei eingehenderer Behandlung der Einzelnheiten die Geschichte der Beurtheilung Justins an und für sich von hohem Interesse ist und in anschaulichster Weise den Beweis liefert, wie langsam die Erkenntniss historischer Dinge reift und wie schwer es der kirchengeschichtlichen Forschung gelingt, in Punkten von principieller Bedeutung zu gemeingültigen Resultaten durchzudringen. Dazu bietet eine ausführlichere Darstellung den Vortheil, dass sie die Probleme, mit denen es die Erklärung und Deutung der Justin'schen Lehrweise zu thun hat, vollständig zu Tage treten lässt. Endlich wird der Leser auf diesem Wege am besten mit den Verdiensten früherer Forscher und mit den Errungenschaften der Wissenschaft bekannt gemacht, die festgehalten und verwerthet werden müssen, wenn es zu einer befriedigenden Lösung der Fragen kommen soll, die in den Schriften des ersten und ältesten Kirchenvaters vorliegen.

Auf die Lösung dieser Fragen verzichten kann die kirchengeschichtliche Forschung in keinem Fall. Denn von dem historischen Verständniss Justins hängt zu viel ab. So lange nicht die Elemente nachgewiesen sind, aus denen sich sein Christenthum

zusammensetzt, so lange man noch darüber in Zweifel ist, was in demselben genuin christlich und was jüdisch oder judaistisch und was aus heidnischen Einflüssen herzuleiten ist, kann der Anspruch, die Entstehung der altkatholischen Kirche begriffen zu haben und das Verhältniss des nachapostolischen Zeitalters zum apostolischen bestimmen zu können, nicht erhoben werden.

Geschichtliche Uebersicht über die bisherige Beurtheilung Justins und seines Christenthums *).

1. Die Urtheile der alten Kirche.

Von einer irgendwie in die Sache eindringenden Beurtheilung des christlichen Standpunktes oder der eigenthümlichen Lehrweise Justins ist bei den Kirchenvätern nicht die Rede. Dennoch führen wir ihre kurzen Bemerkungen oder längeren Auseinandersetzungen an dieser Stelle an, weil sie erkennen lassen, dass unter den Alten Niemand an der Orthodoxie Justins zweifelte. Er galt ihnen als ein echter und tadelloser Repräsentant des kirchlichen Gemeindeglaubens und des Christenthums, wie sie es selbst auffassten.

In diesem Sinne und zugleich in Rücksicht auf seine Gelehrsamkeit und seine literarischen Leistungen nennt ihn schon Tatian (orat. c. Gr. c. 18) *ὁ θαυμασιώτατος Ἰουστῖνος,* und Tertullian (adv. Valent. c. 5) zählt den philosophus et martyr zu den Vorkämpfern gegen die Häresie, die sanctitate et praestantia insignes sehr lehrreiche Schriften herausgegeben haben **). In den monarchianischen Kämpfen, welche seit dem Ende des 2. Jahrhundert's die römische Kirche so mächtig bewegten, haben sich die Vertheidiger der Logoschristologie den Theodotianern gegenüber neben Anderen auch auf Justin berufen. „Noch sind Schriften von einigen Brüdern vorhanden," sagt der Verfasser des kleinen

---

*) Es handelt sich in dieser Uebersicht nicht um eine Geschichte der gesammten auf Justin bezüglichen Literatur. Es kommen nur die Werke in Betracht, in denen sich ein irgendwie bedeutsames Urtheil über den Standpunkt, den Justin mit seiner christlichen Denkweise überhaupt oder in einzelnen Lehrstücken eingenommen hat, und der Versuch nachweisen lässt, diesen Standpunkt historisch zu erklären. Sollte auch von diesem Gesichtspunkte aus angesehen die nachfolgende historische Skizze nicht lückenlos erscheinen, so rechtfertigt sich die getroffene Auswahl doch insofern, als die angeführten Kritiker alle Standpunkte vertreten, die sich im Laufe der Zeit bei Beurtheilung des Märtyrers geltend gemacht haben.

**) Hippolyt (philosoph. VIII, 16) sei hier nur darum erwähnt, weil von ihm zum ersten Mal Justin unter dem später üblichen kurzen Titel „Justin der Märtyrer" angeführt wird.



Labyrinths bei Eusebius (h. e. ed. Lämmer V, 32), „welche über die Zeiten Victor's hinausreichen, und welche für die Wahrheit gegen die Heiden und die damaligen Ketzereien geschrieben sind, nämlich von Justinus, Miltiades, Tatianus, Clemens und mehreren Anderen, in welchen allen die Göttlichkeit Christi behauptet wird.“ Methodius de resurrect. (bei Phot. bibl. cod. 234. II. p. 298) stellt ihn nicht nur der Zeit, sondern auch dem Werthe nach in die nächste Nähe der Apostel (*ἀνὴρ οὔτε τῷ χρόνῳ πόῤῥω ὢν τῶν Ἀποστόλων οὔτε τῇ ἀρετῇ*). Eusebius ist der erste, der in seinen anerkennenden Aeusserungen ausdrücklich auf einzelne Schriften Bezug nimmt. Er nennt ihn (h. e. IV, 12) *γνήσιος τῆς ἀληθοῦς φιλοσοφίας ἐραστής* und sagt h. e. IV, 17: am meisten aber zeichnete sich aus Justinus, der im Gewande eines Philosophen das göttliche Wort verkündigte und mit Schriften für den Glauben kämpfte. Er schrieb ein *σύγγραμμα κατὰ Μαρκίωνος*. Ebenso hat er aufs Zweckmässigste gegen die Griechen geschrieben (*ἱκανώτατα πονήσας*) und Schriften, die eine Vertheidigung unseres Glaubens enthalten, an den Kaiser Antoninus P. und an den römischen Senat gerichtet. Eusebius nennt ihn (IV. 24) *ταῖς ἀληθείαις φιλοσοφώτατος* und sagt (IV, 26): Dieser Mann hat uns mehrere Denkmäler seines gebildeten und um die göttlichen Dinge eifrig sich bemühenden Geistes hinterlassen, Schriften, die voll aller Art nützlicher Wahrheiten sind (*πάσης ὠφελείας ἔμπλεα*). Er zählt die Schriften auf, die zu seiner Kenntniss gelangt sind und nennt in erster Stelle den *λόγος* zur Vertheidigung der „bei uns geltenden Lehren“ (*ὑπὲρ τῶν καθ' ἡμᾶς δογμάτων*), welcher an Antoninus mit dem Beinamen der Fromme und an seine Söhne und an den römischen Senat gerichtet ist, sodann „eine zweite Apologie zu Gunsten unseres Glaubens“, welche er an den Nachfolger des genannten Herrschers, an den mit ihm gleichnamigen Antoninus Verus adressirt hat, sodann die Schrift *πρὸς Ἕλληνας*, den *ἔλεγχος*, die Schrift *περὶ θεοῦ μοναρχίας*, eine andere mit der Ueberschrift *ψάλτης*, ein *σχόλιον περὶ ψυχῆς* und einen Dialog gegen die Juden, den er in Ephesus mit Trypho, dem berühmtesten Juden jener Zeit gehalten hat, und in welchem er die Art und Weise seiner Bekehrung zur christlichen Wahrheit erzählt. Eusebius giebt mit einigen Worten den Inhalt dieser Schriften, am ausführlichsten den des Dialogs an und fügt hinzu „noch einige andere Schriften, Früchte seiner Arbeit sind unter den Brüdern verbreitet,“ und dann heisst es: „So sehr der Beachtung werth erschienen die Ansichten dieses Mannes auch den Alten, dass Irenäus seiner Worte gedenkt und in dem

4. Buch seiner Schrift πρὸς τὰς αἱρέσεις sich dahin äussert „„vortrefflich sagt Justinus in dem Syntagma gegen Marcion, dass er dem Herrn selbst nicht geglaubt hätte, wenn er einen andern Gott neben dem Schöpfer verkündet hätte."" Und in dem 5. B. derselben Schrift des Irenäus heisst es: „„aufs treffendste sagt Justinus, dass der Satan auch nicht ein einziges Mal vor der Parusie des Herrn gewagt habe, Gott zu lästern, weil er seine Verdammniss noch nicht vollkommen klar erkannt hatte"". Das Alles, fügt Eusebius hinzu, habe ich mich genöthigt gesehen zu erwähnen, um alle Lernbegierigen zu reizen, sie möchten sich mit Fleiss in die Schriften Justins vertiefen.

Welchen Eindruck die Schriften Justins auf die Alten gemacht haben und wie unbedingt sie dieselben als Zeugnisse des christlichen Geistes, der in der Kirche waltete, auffassten, erkennen wir nicht nur an den ehrenden Prädikaten, unter denen sie des Verfassers gedenken, sondern noch mehr aus der Art und Weise, in der sie dieselben benutzten. Vor Allem scheint das verloren gegangene Syntagma gegen alle Häresien den Späteren als Leitfaden bei der Bekämpfung der Gnostiker gedient zu haben. Dieser Schrift mögen die Väter die Gruppirung der Ketzer und die Argumente zu ihrer Widerlegung entnommen haben. So vielleicht schon Hegesipp*). Die Abhängigkeit des Irenäus von Justin in der Aufzählung und Anordnung der Häresien haben Lipsius (Zur Quellenkritik des Epiphanias. 1865) u. A. Harnack von ganz verschiedenen Gesichtspunkten aus nachzuweisen versucht. Jedoch hat Lipsius in seiner neuesten Arbeit (die Quellen der ältesten Ketzergeschichte. 1875) seine früheren Aufstellungen grösstentheils zurückgezogen. Soviel steht mindestens fest, dass Irenäus eine ketzerbestreitende Schrift des Justin eingesehen und für seine Zwecke verwendet hat. Wenn er in der Vorrede zum 4. Buch seine Vorgänger in dem Kampfe gegen die Häresie „multo nobis meliores" nennt, so darf man annehmen, dass Justin in diesem Lobe mitinbegriffen ist. Auch Tertullian hat das Syntagma gekannt und wahrscheinlich bei Widerlegung des Marcion benutzt. Was er Apolog. c. 13 und de anima c. 34 von Simon Magus mittheilt, stimmt zwar mit Apol. I, 26 überein, ist aber wohl ebenso wie der betreffende Passus der Apologie dem Syntagma entnommen. Ebenso verhält es sich mit dem von Ter-

*) Vgl. Eusebius h. e. IV, 22 und A. Harnack Zur Quellenkrit. der Gesch. des Gnosticismus. 1873. S. 37 ff. Gegen Harnack vgl. Nösgen „der kirchliche Standpunkt Hegesipp's" in Th. Brieger Zeitschrift für Kirchengesch. II. 2. Hft. 1877. S. 207.

tullian über Menander Mitgetheilten (de resurrect. c. 5 und de anima. c. 50 vgl. A. Harnack a. a. O. S. 72). Lipsius glaubte früher sogar einen Weg gefunden zu haben, auf dem man von den ketzerbestreitenden Werken des Epiphanius und Philastrius aus zu dem Syntagma des Justin gelangen könnte und zwar durch Vermittelung des Syntagmas Hippolyts. Allein nach den Bedenken, die Harnack gegen diese Hypothese geltend gemacht hat, wird man kaum mehr an derselben festhalten können. Lipsius selbst hat sie in seiner neuesten Untersuchung fallen lassen. Dagegen ist Origenes in der Bekämpfung Marcions nicht nur von Tertullian, sondern auch von Justins Syntagma abhängig *). Eine Benutzung der grösseren Apologie und des Dialogs lässt sich bei Tatian, Athenagoras, Theophilus, Irenäus, Minucius Felix, Tertullian, Melito nachweisen **). Das Lob, welches Tertullian (de testim. anim. c. 1) den früheren Apologeten gespendet hat, bezieht sich, wie sein Apologeticum lehrt, in erster Linie auf Justin.

In wie weit die Kirchenväter in der Gesammtanschauung vom Wesen des Christenthums, in ihrem Urtheil über Heidenthum und Judenthum, in der Deutung der alttestamentlichen Schrift und in der Fassung einzelner Lehrstücke der Autorität Justins gefolgt sind, lässt sich schwer entscheiden. Mit der Behauptung, dass gewisse Anschauungsweisen von einzelnen Persönlichkeiten stammen und auf den Einfluss zurückzuführen sind, den sie mit ihren Schriften ausgeübt haben, sollte man nicht allzuschnell bei der Hand sein. Der Geschichtschreibung liegt die Gefahr nahe, die Bedeutung der Männer, deren Schriften uns zufällig erhalten sind, zu überschätzen. Es ist wahrscheinlich, dass diese Persönlichkeiten viel weniger ihre Zeit beeinflussten, als sie von ihrer Zeit und von den herrschenden Geistesrichtungen beherrscht waren. In den ersten Jahrhunderten der Christenheit, wo jede Anschauungs- und Lehrweise, die nicht den Stempel der Katholicität und in diesem das Merkmal der Ursprünglichkeit und Apostolicität an sich trug, perhorrescirt wurde, geschah es sicherlich nur selten und unter ganz besonderen Verhältnissen, dass ein einzelner Schriftsteller durch seine Bücher für das Substanzielle der Kirchenlehre maass-

*) Die Beziehung der Stelle c. Cels. V, 61 auf Apol. I, 26 ist höchst zweifelhaft, vgl. A. Harnack, Zur Quellenkritik u. s. w. Thl. II in der Zeitschrift für histor. Theologie 1874. II. S. 225 ff.

**) Vgl. die Stellen bei Otto Corpus Apoll. christ. ed. III T. I P. II p. 595 im „Index scriptor. veterum, qui Justini operibus usi sunt"; und bei Semisch Justin d. M. Thl. I, S. 83 ff.

gebend wurde. Mochten spätere Schriftsteller ihm in einzelnen Urtheilen und in der formellen Behandlung der Lehrstücke folgen; die Kirche als Gesammtheit hat sich sicherlich weit weniger durch Schriften als durch die in den Gemeinden überlieferten und im Cultus fort und fort zur Anwendung kommenden Lehrformeln leiten lassen. So weit die kirchlichen Schriftsteller diese Formeln und feststehenden Wendungen acceptirten, wurden sie verstanden, galten sie als orthodox und fanden sie allgemeine Anerkennung. Was sie aus dem Eigenen hinzuthaten, ging wohl meistens unbeachtet vorüber, oder gewann erst allmälig und sehr langsam Einfluss auf die Lehrbildung.

Sind diese Voraussetzungen richtig, so wird man bei Beurtheilung des dogmengeschichtlichen Werths der Männer, deren Schriften auf uns gekommen sind, vor Allem zu untersuchen haben, in wie weit sie den Gemeindeglauben repräsentiren und von gemeingültigen Normen abhängig sind, und was als ihre Privatmeinung aufzufassen ist. Die Kirchenväter haben nur in sehr beschränkter Weise und nur in dem Maasse „Geschichte oder Dogmengeschichte gemacht" als sie den Gemeindeglauben entwickelten und anwandten; sie in der Totalität ihrer Ansichten als Repräsentanten der Kirche oder als Autoritäten für ihre Zeit zu behandeln, ist irreführend.

So wird denn wohl auch die literarische Abhängigkeit des einen Kirchenvaters vom anderen sich weit weniger aus der autoritativen Stellung Einzelner als vielmehr daraus erklären lassen, dass alle kirchlichen Männer von einer gemeinsamen Grundanschauung beherrscht waren und die schriftstellerischen Leistungen ihrer Glaubensgenossen als Gemeingut der Kirche behandelten. Und häufig hat selbst dort, wo ganz gleiche Ansichten vorgetragen werden, wo sich sogar wörtliche Uebereinstimmung in der Ausdrucksweise und in der Argumentation findet, gar keine direkte Benutzung des Einen durch den Andern stattgefunden. Man braucht bloss an das Verhältniss zu denken, in welchem das Christenthum Justins zu dem des Barnabas oder Hermas oder der Clemenshomilie steht, um sich von der Macht gewisser Ideen und Grundanschauungen zu überzeugen, welche in jenen Anfangszeiten der Kirche alle Christen in gleicher Weise beherrschten.

Kehren wir zu den Urtheilen der Alten über Justin zurück, so reiht sich an die bisher namhaft gemachten zunächst Hieronymus und sodann Epiphanius an*). Die Aeusserungen des

*) Unter denen, welche die Schriften Justins benutzt haben, müsste auch Cyrill namhaft gemacht werden, wenn die Cohortatio ein Werk

Ersteren (de illustr. eccl. scriptor. XXIII) sind ein Zeugniss dafür, dass die Kirche des 5. Jahrhunderts den Märtyrer noch immer unbedenklich zu den Vertretern des kirchlichen Glaubens rechnete und von einer Differenz zwischen seiner Lehrweise und der apostolischen keine Ahnung hatte. Was Hieronymus im Einzelnen über Justin mittheilt, ist einfach aus Eusebius abgeschrieben. Epiphanius (Panarii Lib. I. d. III. haer. 46. 391. ed. Migne) sagt über Justin: „Tatian .... blühte gleichzeitig mit Justin dem Philosophen, einem Manne, der heilig und ein Freund Gottes und von den Samaritern zum Glauben an Christus durchgedrungen war. Und dieser Justin, der ein Samariter von Geburt war, ist nachdem er zum Glauben an Christus gekommen war und sich in grossartiger Weise in demselben bewährt hatte (*μεγάλως ἐξασκηθείς*), auch ein Leben in der Tugend geführt und für Christus das Martyrium erlitten hatte, des vollkommenen Kranzes gewürdigt worden — im römischen Lande unter dem Präfekten Rusticus als Hadrian regierte und er selbst (Justin) dreissig Jahre zählte, also in einem mittleren Alter.“ So confus die historischen Angaben sind, so können wir doch den Bemerkungen des Epiphanius entnehmen, nach welchem Maasstabe man zu seiner Zeit kirchliche Persönlichkeiten zu schätzen pflegte und dass es trotz allen Eifers für Orthodoxie und bei Bekämpfung der Häresie an jeglicher Kritik der von Alters her als orthodox geltenden Kirchenlehrer fehlte. Auf die Streitigkeiten über die Rechtgläubigkeit des Origenes fällt dadurch ein ganz eigenthümliches Licht.

Wie lebendig in der griechischen Kirche das Andenken an Justin blieb, beweisen die zahlreichen Citate aus seinen Schriften bei Joh. Damascenus und die Bemerkungen des Photius. Justin ist nach Photius ein Mann, der es in der christlichen Philosophie und noch mehr in der ausserchristlichen (*μάλιστά γε τῆς θύραθεν*) aufs Höchste gebracht hat und umflossen ist vom Reichthum der Bildung und des Wissens (*πολυμαθείας τε καὶ ἱστοριῶν περιῤῥεόμενος πλούτῳ*). Mit rhetorischer Kunst die natürliche Schönheit (*ἔμφυτον κάλλος*) seiner Philosophie zu schmücken, gab er sich keine Mühe. Daher auch seine Worte,

---

Justins wäre; denn nur aus dieser vermag Semisch Parallelen nachzuweisen. Aber schon der Umstand, dass die Cohortatio, die so reiches literarisches Material und eine Fülle von brauchbaren Citaten aus heidnischen und jüdischen Schriftstellern enthält und noch dazu häufig die Namen der Männer nennt, deren Aussprüche sie mittheilt, von keinem älteren Kirchenvater vor Cyrill benutzt ist, hätte Zweifel an der justinischen Abfassung erregen sollen.

so gewaltig sie sonst sind und so sehr sie wissenschaftliche Haltung bewahren, nicht von der Würze triefen, welche die rhetorische Kunst verleiht. Darum fesselt er auch nicht durch lockende und einschmeichelnde Form die grosse Menge. In Allem, was Photius sonst über Justin sagt, ist er von Eusebius abhängig In seinen eigenen Ausführungen ist das Urtheil sehr bemerkenswerth, dass Justin in der ausserchristlichen Philosophie mehr geleistet habe als in der christlichen.

Ohne weiter auf die flüchtigen Bemerkungen einzugehen, welche sich bei den griechischen Historikern und Theologen über Justin finden, erwähnen wir zum Schluss nur noch das von Simeon Metaphrastes aufgenommene und überlieferte „*Μαρτύριον*" des Justin und mehrerer gleichzeitiger Märtyrer. Die Kritik hat sich mit wenigen Ausnahmen *) für die Echtheit und Glaubwürdigkeit des Berichts ausgesprochen. Und so auffallend es auch ist, dass wir im Alterthum nur bei Epiphanius eine Bekanntschaft mit diesem interessanten Actenstück nachweisen können, so wenig lässt sich aus dem Inhalte irgend etwas anführen, was der Annahme, dass wir es in der That mit der Aufzeichnung eines Zeitgenossen des Justin und eines Augenzeugen seines Todes zu thun haben, entgenstünde. Aus welcher Zeit aber auch das Martyrium stammen mag, dasselbe legt dafür Zeugniss ab, dass Justin von Alters her nicht nur als *λόγιος* galt, sondern als einer der würdigsten Vertreter des *δόγμα ὀρθόν* oder der christlichen Lehre wie sie in elementarster Form von ihm vor dem Präfekten Rusticus ausgesprochen wird. *)

Die Theologie des Abendlandes im Mittelalter hat die Urtheile der Alten über Justin in keiner Weise modificirt und die Denk- und Lehrart des Märtyrers keiner selbständigen Prüfung unterzogen. Nach diesen einstimmigen achtungsvollen Urtheilen der alten und mittelalterlichen Kirche sollten wir erwarten, dass uns auch die Werke Justins in einer hinreichend grossen Anzahl von Abschriften überliefert wären. Statt dessen besitzen wir nur die apologetischen Schriften desselben und auch diese nur in einem, resp. zwei Exemplaren. Ob das zufällig ist, fragt sich. Der Beantwortung dieser Frage und einer Reihe gleichartiger naehzugehen ist hier nicht der Ort. Nur diess darf constatirt werden, dass sich das Lob der Späteren ganz wesentlich auf Justin den Apologeten bezieht. Hat vielleicht die byzantinische

*) Vgl. Möhler Patrologie I. S. 191.

*) Vgl. Otto Corp. apoll. ed. II. tom. II, p. 266.

Kirche die übrigen Schriften Justins mit der Zeit nicht mehr für vollkommen correkt gehalten und sie, um das Gedächtniss des grossen Märtyrers in Ehren halten zu können, der Vergessenheit übergeben? Wir sind ausser Stande, die Zufälligkeiten oder Absichtlichkeiten zu überschauen, die bald zur Erhaltung, bald zum Untergange älterer Schriftstücke mitgewirkt haben. Was wir wissen, ist, dass ein Mann, welcher die Apologien und den Dialog mit Trypho geschrieben hat, im ganzen Alterthum und besonders im Orient für orthodox galt, dass man unter seinem ehrwürdigen Namen eine grosse Zahl von Schriften abfasste und sorgfältig überlieferte, und eine fast ebenso grosse Zahl von Schriften, die seinen Namen trugen, verloren gehen liess.

2. Von den Magdeburger Centurien bis Prudentius Maranus. (1559—1742)

Die Art und Weise wie die Magdeburger Centuriatoren zum ersten Male, nach mehr als tausendjährigem Bestande der christlichen Kirche, die Kritik der Kirchenväter und ihrer Werke in Angriff nehmen, lässt den Umschwung ermessen, der durch die Reformation im Geistesleben der Christenheit eingetreten war. Mit den staunenerregenden Leistungen des Flacius und seiner Genossen nimmt die kirchenhistorische Wissenschaft ihren Anfang. Und sofort richtet sich die Aufmerksamkeit der Theologen auch auf Justin.

Aufs Präciseste formuliren die Verfasser der ersten protestantischen Kirchengeschichte den Maasstab, nach welchem sie die Väter der Kirche beurtheilt wissen wollen. „Man muss (sagen sie) alle folgenden Centurien gegen die erste, als die eine Richtschnur der andern ist, halten. Denn wo etwas in den Hauptstücken, als in der Lehre und Sacramenten oder in andern nothwendigen Sachen der Kirche in den folgenden Centurien von der ersten abweicht, da soll man, wie billig, Verdacht haben und viel geringer achten, denn das erste. Wiewohl auch etliche Dinge als in geringen Punkten dermaassen sind, dass ihre Aenderung das Fundament der Kirche nicht zerrütten noch umkehren“ *).

---

*) Vgl. „Kirchenhistoria, durch etliche gottfürchtige Menner zu Magdeburg aus dem Lateinischen Exemplar durch die Authores vleissig verdeutscht und trewlich vbersehen.“ — Von dieser von J. Wigand und M. Judex, den Mitarbeitern des Flacius angefertigten Uebersetzung der in den Jahren 1559—1574 erschienenen Ecclesiastica historia oder XIII Centuriae

Mögen die Centuriatoren sich auch des Fehlers schuldig machen, dass sie die erste Centurie oder das apostolische Zeitalter schlechtweg für das Zeitalter der reformatorischen Lehre und Kirchenverfassung ansehen, jedenfalls haben sie einen richtigen Grundsatz der Kritik aller nachfolgenden Zeiten aufgestellt. Und wie sie an der apostolischen Lehre Alles messen wollen, so unterscheiden sie richtig zwischen fundamentalen Abweichungen und geringeren Fehlern.

„Man kann spüren — heisst es weiter — wie der Erzfeind des menschlichen Geschlechts und der Vater aller Lügen bald nach dem Absterben der Apostel sich unterstanden und bemühet habe, die Kirchen Gottes nicht allein mit greulichen Verfolgungen, sondern auch mit unflätigen Ketzereien zu beschmeissen, und das dergestalt, dass er auch Vielen von den fürtrefflichsten und hochgelehrtesten Männern unheilsame Meinungen eingegeben und alsbald im Anfang den höchsten Artikel von der Gerechtfertigung des Menschen für Gott zu verfälschen sich unterwunden."

Von Justin insbesondere handeln sie in verschiedenen Capiteln und gedenken seiner besonders häufig in dem Abschnitt „von der Lar" (B. II. c. 4.). Er gilt ihnen in wesentlichen Lehrstücken als Repräsentant des echten apostolischen Glaubens. Aber schon in dem Abschnitt „von der neigung, abnehmung oder verenderung der reinen Lere" rügen sie an ihm einige Irrthümer und „Fantaseyen". Und sicherlich ist Justin mitgemeint, wenn sie bei Beurtheilung des Irenäus die allgemeine Bemerkung einflechten: „es ist schier kein Stück der Lehre, das eher ist verdunkelt worden, als das vom freien Willen und Vermögen menschlicher Kräfte nach dem Fall. Welches vielleicht daher kommen, dieweil Viele in den freien Künsten und Philosophia erzogen, zum mehren Theil sich dahin geneigt haben. Nun rühmt aber die Philosophia und erhebet die menschlichen Kräfte gar zu hoch und saget, sie reizen zum Guten. Wie man sehen kann aus Aristoteles und andern mehr. Aber dieser Irrthum hat auch andere Lehre finster und dunkel gemacht, denn dadurch ist die Erbsünde verkleinert und die Lehre vom Verdienst Christi versäuert."

Direkt und unumwunden wird Justin in dem Artikel von der Rechtfertigung getadelt, denn „in Apologiis macht er zu Christen auch die verstockten und blinden Heiden die von Gott nichts

---

Magdeburgenses wurde 1855 vom Dr. jur. Grafen Christoph Münnich die zweite Centurie in wortgetreuem Abdruck heraus gegeben. Nach dieser Ausgabe citire ich. Vgl. Cap. I. S. 1 ff.

wissen und fehlet nicht viel, dass er sie gerecht spricht für Gott; wie er denn in secunda Apologia heftig sich verwundert und hoch lobet den Socraten und darf auch öffentlich sagen, er habe von Christo etwas gewusst. Und in I. Apologia saget er, die so mit Vernunft gelebt haben, sind Christen, ob sie gleich dafür geachtet (wurden) als hätten sie Gott nicht erkannt, als bei den Griechen Socrates, Heraclitus u. a. dergl. gewesen. Welches gar ein frecher und hoffärtiger Preis ist heidnischer Blindheit. Denn was hat Socrates mehr geben können, denn ein Stücklein vom Gesetz, vom Evangelio hat er traun nicht gewusst."

Am heftigsten rügen sie den Chiliasmus Justins. „Es ist billig zu verwundern, dass die Lehrer dieser Zeit so grobe und unflätige Gedanken gehabt haben, dass die Gottesfürchtigen nach der Auferstehung vor dem jüngsten Gericht, ehe alles wird vom Feuer verzehrt werden, ein weltlich Reich in der Welt besitzen sollen". Solche Gedanken sind „erstlich (ihrem letzten Ursprunge nach) herkommen von den Jüden, wie denn viele andere grobe und fleischliche Gedanken des Orts her entstanden sind. Justin hält es selber damit und unterstehet sich auch, das mit gewissen Zeugnissen der Schrift zu beweisen."

Endlich handeln die Centurien in einem besondern Capitel „von Justino". Nach einer eingehenden Darstellung seines Lebens, seiner schriftstellerischen Thätigkeit und seines Martyriums wird die Echtheit seiner Schriften untersucht und zum Theil beanstandet und sodann wird behauptet, er habe in dem Artikel, welcher in der christlichen Lehre der höchste und vornehmste sei „daran auch die andern alle hangen" nämlich von Gott allenthalben rechtschaffen und rein gelehrt, ebenso von der Gottheit und Menschheit Christi, von der Schöpfung, von der Erbsünde und von dem rechten Brauch der Sacramente, vom Gesetz dass dadurch kein Mensch gerecht werde. Darauf werden sieben Irrthümer aufgezählt; 1. sofern er der Chiliasten Meinung hält. 2. „zeücht er für eine Wahrheit an, die Lehre Platon's sei den Geboten Christi gleichförmig." 3. „ist dies ein jüdischer und grober Irrthum, dass er dafür gehalten hat (nach 1 Mos. 6.) die Schönheit der Weiber habe etliche Engel gereizet zur Sünde und sie zum Falle gebracht." 4. „lässt er sich ansehen, er sei der Meinung, dass man nach der ersten Ehefrauen Tode keine andere wieder zur Ehe nehmen soll." 5. „scheint dies auch nicht weislich und recht geredet, dass Alles was die christliche Lehre von Christi Geburt, Leiden und Werken in sich hält, mit den heidnischen Philosophis und Poeten gemein und einerlei sein soll." 6. „merkt man auch an ihm, dass

er die Freiheit des menschlichen Willens bestätigt.“ 7. „redet er dies auch trötziglich wider die Schrift: welche nach der Vernunft gelebt haben, sind für Christen zu halten.“

Es ist der Mühe werth, sich diese kritischen Versuche der Centuriatoren wieder ins Gedächtniss zu rufen. Sie sind in Anbetracht dessen, dass bisher noch Niemand an die Kritik der Kirchenväter gegangen und auf den Gedanken gekommen war, an ihrer Orthodoxie zu zweifeln und das Verhältniss ihrer Lehrweise zur apostolischen zu untersuchen, geradezu bewundernswerth. Nicht nur haben diese bahnbrechenden Kritiker schon einen beträchtlichen Theil der Lehreigenthümlichkeiten Justins oder der „Irrthümer“ aufgefunden und zusammengestellt, auf welche jede spätere Darstellung und Kritik hat Rücksicht nehmen müssen, sondern sie haben bereits den Versuch gemacht, die Abweichungen von der apostolischen Lehre auf ausserchristliche und zwar theils jüdische theils heidnische Einflüsse zurückzuführen. Sie haben dabei den richtigen Gedanken ausgesprochen, dass nicht nur die Ueberschätzung der griechischen Philosophie und die übertriebenen Vorstellungen von der Tugend der Heiden aus der Abhängigkeit von der griechischen Philosophie zu erklären seien, sondern dass auch die Verfälschung der Rechtfertigungslehre und die Vorstellung, der Wille sei trotz der Sünde frei und habe das Vermögen, zwischen Gut und Böse zu wählen, aus dem Heidenthume stamme sofern die Philosophie „die menschlichen Kräfte gar zu hoch erhebet und saget, sie reizen zum Guten“. Die Centuriatoren haben damit die Quelle der sogen. gesetzlichen Richtung oder des „Moralismus“ der Kirchenväter in weit treffenderer Weise bezeichnet, als es trotz alles Fortschritts der Wissenschaft noch in neuerer Zeit von denen geschehen ist, die überall, wo ihnen „Gesetzlichkeit“ begegnete, sofort „jüdische“ Einflüsse vermutheten und damit grosse Verwirrung in der Erklärung und Deutung kirchengeschichtlicher Vorgänge anrichteten.

Nichtsdestoweniger trägt die Kritik der Centurien überall noch den Stempel des ersten Versuchs an sich. Was jene lutherischen Theologen über die Correctheit der Gotteslehre Justins und über seine Orthodoxie in der Christologie und in der Erbsündenlehre und über seine Lehre vom Gesetz bemerken, ist nichts weniger als begründet. Auch fehlt jeder Versuch, die „Irrthümer“ Justins irgendwie in Zusammenhang untereinander zu bringen. An eine Untersuchung darüber, wie es zu erklären sei, dass er in einigen Lehren mit „der ersten Centurie“ stimmt und zugleich in andern in so bedenklicher Weise von der apostolischen Lehre abweicht,

haben sie sich noch nicht gemacht. Sie fühlen die Nothwendigkeit gar nicht, über diese Thatsachen nachzudenken, weil sie ohne weiteres den Teufel einschieben, der auch den grossen Männern „unheilsame Meinungen eingegeben" hat.

Aber wer wollte ihnen diese Mängel zum Vorwurf machen angesichts dessen, dass auch die Forschung späterer Jahrhunderte noch lange sich damit begnügte, die einzelnen „Irrthümer" aufzuzählen, die jedem aufmerksamen Beobachter an der Lehrweise Justins auffallen, und dass man erst in der allerneuesten Zeit den Anfang dazu gemacht hat, alle Momente seines Christenthums in gleicher Weise zu berücksichtigen und den Ursachen ihrer seltsamen Verknüpfung zu einem Ganzen nachzuspüren?

In jedem Falle bleibt den Centuriatoren das Verdienst, zu einer kritischen Betrachtungsweise der Kirchenväter den Anstoss gegeben zu haben. So vornehm abweisend sich auch Baronius in den Annalen (1588—1607) zu den Ausstellungen verhielt, welche die novatores und calumniatores an der Orthodoxie der Kirchenväter gemacht und durch welche sie nicht nur die hergebrachten Autoritäten erschüttert sondern eine ganz neue Betrachtungsweise der kirchlichen Entwicklung begründet hatten: er vermochte doch den Geist der Forschung nicht zu bannen. Reformirte Theologen und Philologen vor Allem waren es, die den Kampf gegen Baronius aufnahmen und mit unermüdlichem Fleiss auf dem von den Centuriatoren gebahnten Wege weiter drangen. J. Casaubonus (de rebus sacris et ecclesiasticis exercitationes XVI (XV) ad Card. Baronii prolegomena in Annales. Lond. 1614. Genev. 1654), Dalläus (de usu patrum 1655), Fr. Spanheim (introd. ad hist. et antiquitt. ss. cum perpett. castigationibus Annall. Baronii. 1687) und Sam. Basnage (de rebus sacris et ecclesiasticis exercitationes 1692) *) sammelten mit philologischer Gründlichkeit das Material zu einer eingehenden und unparteiischen Beurtheilung der Kirchenväter und Justins insbesondere. Die römisch-katholischen Theologen und Kirchenhistoriker gaben sich alle erdenkliche Mühe, die Autorität der Kirchenväter zu retten. Alexander Natalis nahm in seine hist. eccl. 1676 ganze Excurse gegen Casaubonus auf. Sie konnten nicht umhin, wenigstens einige „naevi" einzugestehen. So zuerst unter den römischen Theologen Dupin in der bibliotheca ecclesiastica. Vor Allem wurde die Frage erwogen, ob die Kirchenväter und unter ihnen insbesondere Justin

*) Und „exercitatt. hist.-crit. in Baronii annall." 1717.

der Märtyrer sich durch den Einfluss der platonischen Philosophie hätten irre führen lassen. Von reformirter Seite traten Cave (1688) und Grabe (1700) mit mehr oder weniger Zuversichtlichkeit für die Rechtgläubigkeit Justins ein. *) Gegen Cave richtete sich Clericus **), und ebenso entschieden wie Clericus bestritt von reformirter Seite auch der Jurist Barbeyrac (in der Vorrede zur Uebersetzung des Pufendorf ***) die Orthodoxie Justins. Den katholischen Theologen, die wie Baltus (defense des SS. pères accussez de Platonisme. 1711) und Ceillier (apologie de la morale des pères de l'Eglise. 1718) von irgend welchem Einfluss der griechischen Philosophie auf die Lehrweise der Väter nichts wissen wollten, kam es zu statten, dass vor Zeiten die Socinianer schon den Platonismus der Kirchenlehrer behauptet hatten. So konnte diese Meinung von vorneherein als häretisch verdächtigt werden.

Abgesehen von der Frage, in wie weit Justin von Plato abhängig sei, ist der Streit zwischen den reformirten und den römisch-katholischen Theologen von keinem wesentlichen Interesse. Beide Parteien gehen an die Untersuchung nicht in der Absicht, die Theologie der Kirchenväter festzustellen und ihre Genesis zu begreifen, sondern lediglich um die Frage zu entscheiden, ob den Alten eine unbedingte Autorität in Sachen des Glaubens zukomme. Daher genügt es den Reformirten, überhaupt irgend welche Irrthümer nachgewiesen zu haben. Casaubonus z. B. rügt l. c. p. 80 ss. den abergläubischen Gebrauch, den Justin von den sibyllinischen Büchern macht, indem er sie wie wirkliche Weissagungen behandelt. Er weist ferner auf den historischen Irrthum hin, den Justin sich zu Schulden kommen lässt, wenn er Herodes als Zeitgenossen des Ptolemäus Philadelphus anführt (l. c. p. 112);

*) Grabe erklärte in seiner Edition der Werke Justins: recte faciunt qui fidem apostolicam a S. Martyre per omnes fere articulos dilucide expositam et egregie confirmatam firmiter tenent. Atque in horum numero me esse et a S. Justini mente in nulla re dissentire lubens fateor adeo, ut professionem fidei meae maxima ex parte cum hoc libello edere mihi videar.

**) „Biblioth. universelle" L. VI. C. XV.

***) Die Schrift Barbeyrac's des Rectors von Lausanne (1740) ist mir nicht zu Gesicht gekommen. Aber die Bedeutung seiner Kritik geht daraus hervor, dass Ceillier (1718) nicht nur gegen ihn schrieb, sondern auch bei dem Nuntius in Bern die Verfolgung dieses doctor iniquitatis beantragte. Auch Maranus nimmt noch mehrfach Rücksicht auf die Argumente Barbeyrac's. Vgl. G. Thomasius' Vorrede zu der Uebersetzung der unparteiischen Lebensbeschreibung einiger Kirchenväter. Halle 1721.

er erhebt den Vorwurf, dass Justin auf eine unbegründete Tradition hin Christum in einer Höhle bei Bethlehem geboren sein lasse.

Das Ergebniss des langen Streits und all' der mühsamen Untersuchungen fasst Clericus rücksichtlich Justins in Folgendem zusammen: „Er glaubte, dass Socrates, Heraclit und andere tugendhafte Heiden selig werden könnten und dass sie einigermaassen Christen gewesen, weil sie eines Theils das Wort (*λόγον*) erkannt gehabt und weil sie die Menschen ermahnt, nach diesem Wort zu leben. Diese Meinung gründet sich auf eine Lehre der platonischen Weltweisen, welche sagten, Gott der Höchste habe vor der Schöpfung der Welt ein Wesen, so sie *λόγον* nannten, geschaffen, so da zwischen Gott und den Creaturen wäre, durch welchen Gott die Welt geschaffen und alle vernünftigen Creaturen, welche insgesammt etwas von der Natur dieses Worts hätten." Der andere Fehler ist das tausendjährige Reich. — Er glaubt ferner (3) dass die Seelen der Väter des A. T. vor der Zukunft Christi einigermaassen unter der Gewalt des Satanas gewesen und dass gleichfalls nach desselben Zukunft die Seelen der Gerechten nicht alsobald nach dem Tode in den Himmel kämen, sondern erst nach der Auferstehung. Indessen verblieben sie doch an einem angenehmen Ort (*ἐν κρείττονί που χώρῳ*). Ferner (4) hat er die falsche Meinung, dass die Engel, welchen Gott vor der Sündfluth die Aufsicht über die Erde gegeben, sich in die Weiber verliebet, dieselben geheirathet und also ihre treffliche Natur verloren haben. Endlich (5) erkennt auch Cave an, dass er die Freiheit des Menschen allzusehr erhoben. Allein es ist bekannt, dass dieses die allgemeine Lehre der Väter der ersten Kirche gewesen vor dem Ursprung der pelagianischen Streitigkeiten; ohngeachtet sie übrigens die Nothwendigkeit der Gnade erkannt haben. Zu diesen Irrthümern kann man noch rechnen, dass Jesus Christus, auch wenn er nur ein schlechter Mensch wäre, doch der Messias sei. *) Zum Schluss bemerkt Clericus, man könne, wie selbst Cave zugebe, noch viele andere Meinungen unserem Märtyrer vorwerfen, welche mit der Wahrheit nicht übereinstimmen und in die er aus allzugrosser Hochachtung gegen die platonische Philosophie, welche er durchaus mit der christlichen Religion vereinigen wollte, gefallen war. Aus Allem aber könne man sehen „dass die Frömmigkeit Einen nicht allezeit für irrigen Meinungen bewahre und dass auch der Allertugendhafteste in seinem Urtheil fehlen könne."

*) Vgl. Clericus Bibl. universelle, übersetzt von Thomasius, 1721. S. 13—20.

Das also ist im Wesentlichen der Ertrag des wissenschaftlichen Streits im 17. und im Anfange des 18. Jahrhunderts. Ein wirklicher Fortschritt über das von den Magdeburger Centuriatoren Ermittelte hinaus ist nirgends zu constatiren. Nur auf einige neue Momente in der Lehre Justins und namentlich auf seine Logoslehre ist man aufmerksam geworden. Die Frage über seine Abhängigkeit von Plato ist in den Vordergrund getreten. Von einem Versuch, seine Denkweise im Zusammenhange zu schildern und geschichtlich zu begreifen ist noch nirgends etwas zu spüren. Es fehlt eben noch überall an dem rein historischen Interesse. Alle Forschungen stehen noch im Dienste der Polemik.

Wie sehr das Letztere der Fall ist, zeigt die Uebersetzung, welche G. Thomasius im J. 1721 von der biblioth. universelle des Clericus herausgab. In der Vorrede spendet er den reformirten Theologen Scultetus, Dalläus, Basnage und Barbeyrac volles Lob für ihre Kritik der Kirchenväter. Aber er thut es lediglich darum „weil sie dazu beigetragen haben das präjudicium der Infallibilität der Kirch-Väter zu zerstören.“ Er spricht seine Freude darüber aus, dass man nachgerade auch auf den deutschen Universitäten das Vorurtheil von der Infallibilität der ersten Kirch-Väter abzulegen beginne, wie das aus einigen deutschen Publicationen hervorgehe. Er nennt nur den anonymen Verf. der „akademischen Nebenstunden.“ Jena 1717 und Stolle mit der Vorrede zu Placette's Sittenlehre. 1719.

Es wäre für unsere Zwecke ergebnisslos, die theologischen Arbeiten in diesem Stadium der Kritik im Einzelnen zu verfolgen *). Wir begnügen uns zum Schluss damit, die ausserordentlich gründliche Abhandlung des Prudentius Maranus „Prolegomena de Justino, Tatiano, Athenagora, Theophilo, Hermia“, welche er 1742 als Einleitung zu seiner Edition der Werke Justins herausgab, zu charakterisiren. Denn so unkritisch Maran auch ist, so vollständig kann man sich aus seiner Vertheidigung des Märtyrers über alle Punkte orientiren, die bisher überhaupt ins Auge gefasst worden waren. **)

Maran tritt in der Beurtheilung der „Doctrina Justini“ für die Autorität und Orthodoxie des Märtyrers ein, giebt aber zu, dass

---

*) Man vergleiche z. B. Weismann's Urtheil über Justin in seiner „Introductio in memorabilia ecclesiastica histor. sacrae“ 1745. T. I. S. 146 ss. und man wird sich davon überzeugen, dass es immer dieselben Gedanken sind, die bei allen Schriftstellern jener Zeit wiederkehren.

**) Aufs neue herausgegeben von Otto Corpus apologetarum christ. Vol. IX. p. 34.

er in einigen unwesentlichen Stücken geirrt habe. „Nonnulla errata Justini ejus autoritatem minuere non debent“ (p. 161). In allen Hauptdogmen ist Justin correct. Dagegen lässt sich an der Art und Weise der exegetischen Begründung und an seinem Verfahren bei Widerlegung der Häresie Manches aussetzen. Zu den erratis zählt er die aus übertriebener Askese hervorgegangene Verherrlichung des Jünglings, der sich selbst verstümmeln wollte; ferner die Lehre vom regnum mille annorum und die Behauptungen: „angelos cum mulieribus stupri consuetudinem habuisse“ und „versionem LXX interpretum divinitus inspiratam fuisse.“ Die Consequenzen, welche Barbeyrac aus diesen Irrthümern Justins gezogen habe, seien übertrieben und absurd. Es lasse sich nicht nachweisen, dass Justin von einer critica falsa und philosophia deterior beherrscht sei. Maranus geht aufs genaueste alle bisher dem Märtyrer gemachten Vorwürfe durch und beweist zuerst: „nec Platonem christiani de Filio Dei dogmatis ulla prorsus aura properflatum fuisse, nec Justinum ullo Platonis aut Platonicorum beneficio hac in re usum fuisse.“ (p. 55) Somit ist die fabula Platonismi a Justino in ecclesiam inducti abzuthun. Alles, was Justin über den *λόγος* sagt, stammt nach M. aus der d o c t r i n a H e b r a e o r u m d e a e t e r n o F i l i o D e i. Unbegründet ist die Behauptung, Justin lehre eine ewige Hyle. Er lehrt die Schöpfung und weicht nicht ab „ab usitata sacris et ecclesiasticis scriptoribus loquendi ratione“ (p. 75). Justins Behauptung, Gott habe die Gestirne den Heiden zur Anbetung gegeben (Dial. c. Tr. 121), ist unverfänglich. Wenn Justin die Anbetung der Engel lehrt, so thut er das im Einklang mit der h. Schrift. In der Lehre de peccato originali theilt er die catholica opinio. So weit es sich um Rettung der Sünder handelt, kennt auch Justin nur Ein remedium: „fidem, quae per caritatem operatur; eamque gratuitate et gratiae donum esse declarat. Uno verbo: nullam agnoscit justitiam, quae non ex caritate proficiscatur. Sed caritatem, quae sola legem adimplet, fide comparari docet“ (p. 93–94). Auch die fides ist nach Justin durch die Gnade gewirkt (vgl. Dial. 119). Nach M. lehrt Justin, dass die regeneratio durch Einflössung der caritas zu Stande komme (p. 100). Wie bei Paulus sei auch bei Justin die „Erkenntniss des Mysteriums“ die Erkenntniss des Unterschieds von lex und gratia. Die vielbesprochene Stelle von der Gerechtigkeit des Socrates und Heraclit, welche sogar orthodoxe katholische Theologen gerügt hätten, müsse im Sinne und Zusammenhange der gesammten Lehrweise Justins aufgefasst werden und sei dann nichts weniger als anstössig: denn er wolle an der Stelle nicht sagen „quomodo salutem

assequuti sint qui ante Christum in gentibus vixere, sed quomodo juste damnati. Quidquid igitur virtutis Socrati et Heraclito attribuere videtur, id eo spectat, ut nulla juris naturalis violatio excusationis veniam habeat, quippe cum Christus ante incarnationem, quatenus verbum est, omnibus hominibus lucem suam praetenderit" (p. 105). Justin steht nach M. auf demselben Standpunkt wie Tertullian, der ja auch sage „omnes homines naturaliter esse Christianos."

Justins Urtheil über die Judenchristen hat Maran's Beifall. In seiner Lehre vom Abendmahl findet er die römische Lehre von der mirabilis conversio und vom sacrificium. „Idem credidit quod hodie credimus" (p. 116). Ueber die Unsterblichkeit der Seele und den Zustand der Gottlosen vor dem Gericht lehrt er, was eines christlichen Märtyrers würdig ist, und nicht — wie man gesagt hat — die Vernichtung der Gottlosen. Der Lehre endlich vom tausendjährigen Reiche und von einem regnum terrenum, die Maran nicht billigt, hat sich, wie er meint, Justin erst später zugewandt; sie hat mit seiner eigenen Denkweise keinen inneren Zusammenhang.

So eifrig aber auch der gelehrte Mauriner den Märtyrer vertheidigt, so wenig gewinnt man durch seine Apologie die Ueberzeugung, Justin sei ein orthodoxer Kirchenvater gewesen. Er war es weder im römischen noch im evangelischen Sinne. Aber was er in Wirklichkeit war, das hatte bis in die Mitte des 18. Jahrhundert's noch kein Theologe erkannt.

3. Von Semler bis auf F. Chr. Baur, Semisch und Otto. (1762—1853.)

Einen wirklichen Fortschritt in der Kritik des Märtyrers und in der Bestimmung und Erklärung seines Standpunkts vermögen wir erst bei Semler anzuerkennen, trotz aller Maasslosigkeiten und Uebertreibungen, mit denen er der üblichen Betrachtungsweise entgegentrat *). Semler notirt nicht bloss einzelne Correctheiten und Fehler der Lehre, er fragt nach dem Grunde der Erscheinungen, nach den allgemeinen Voraussetzungen der geschichtlichen Vorgänge und macht den Versuch zur Beantwortung dieser Fragen. Und so abrupt und unvermittelt die meisten seiner Erklärungen auftreten, in manchen Stücken hat er staunenswerthen Scharfsinn oder Spürsinn bewiesen.

*) Selbst Mosheim hat das historische Verständniss des Märtyrers in keiner Weise gefördert. Vgl. vollständige Kirchengeschichte, übersetzt und herausgegeben von v. Einem Thl. I S. 370 und 371.

Semler bemerkt in seiner „Geschichte der christlichen Glaubenslehren“ 1762 *) zunächst im Allgemeinen, dass in den ersten Jahrhunderten wenig genaue Begriffe, wenig innerer Zusammenhang und wenig Unterscheidung der christlichen Sätze von den natürlich bekannten anzutreffen sei. Man habe es, meint er, versäumt, die Geschichte der christlichen Lehre in Absicht einzelner Provinzen und Länder zu untersuchen. Es sei wohl zu beachten, „dass es gleichsam eine Geographie für die Moral oder Theologie und überhaupt für die christliche Sprache giebt“, und dass „ohne Berücksichtigung dieses Umstandes die Untersuchung des Ursprungs gewisser Vorstellungen nicht erfolgreich geführt werden könne.“

Von diesem Gesichtspunkte aus polemisirt er gegen die Vertheidiger der Orthodoxie der Kirchenväter überhaupt und Justins insbesondere. Er geht an die Beurtheilung seiner Denkweise unter Zugrundelegung der Apologien und des Dialogs. Alle übrigen Schriften und namentlich auch den *λόγος παραινετικός* erklärt er für unächt. Letztere Schrift verwirft er im Anschluss an die von Oudin **) geltend gemachten Gründe.

Justinus sagt Semler „übertreibt wie Clemens und Origenes die Bemühung, die gelehrten Heiden zu gewinnen, zum Nachtheil der christlichen Religion selbst, die nach solchen Vorstellungen in den natürlich bekannten Moralien und einigen halb- oder meistplatonischen Gedanken besteht.“

Jene Kirchenväter waren nicht „beglaubte und zuverlässige Kenner und Ausleger der christlichen Lehre sondern eigne Urheber einer gemischten Verbindung platonisch-jüdischer Einbildungen und Favorit-Ideen mit einigen Ausdrücken der Apostel.“ Von griechisch-platonischen Juden aus Egypten (Alexandria) stammen die fremdartigen Anschauungen, die mit biblischen Sätzen lose verknüpft sind. „Kein vernünftiger Leser kann diese in Palästina damals als Christus lehrte ganz fremden Begriffe für eben die Gedanken halten, welche Christus seinen Aposteln beigebracht hat, oder welche ihnen durch göttliche Eingebung wären beigebracht worden.“

Vor Allem tritt nach Semler die Anlehnung an Plato und zwar durch Vermittelung der griechischen Juden, welche die Fabel ersonnen hätten, Plato habe seine Weisheit von den Juden

*) In der Einleitung zu S. J. Baumgartens „Untersuchung theologischer Streitigkeiten“.

**) Comment. de scriptoribus et scriptis eccl. 1722. I. p. 187. —

gelernt, in der Theologie Justins zu Tage. Justin habe keine Ahnung, dass Plato Worte wie λόγος u. a. in einem ganz anderen Sinne brauche als er selbst. „Es ist sehr elend, dass er bei Plato eben dieselben Sachen findet, welche die Christen sich unter Sohn und Geist vorstellen.“ In Wirklichkeit hat Justin seine Lehre vom Sohne Gottes von den griechischen Juden; denn Philo hat in ihren Gedankenkreis den Logos-Begriff eingeführt. Von den griechischen Juden haben zunächst die griechischen Judenchristen die Logosvorstellung empfangen*). Auch der Apostel Johannes hat den Ausdruck λόγος nicht zum ersten Male erfunden und gebraucht. „Es kam (aber) auf die gewissenhafte Gesinnung der Leser an, ob sie zu solchen Ausdrücken in den Schriften der Apostel alle ihre bisherigen Vorstellungen setzten, oder ob sie diese Ausdrücke ihrem eigenen Zusammenhange nach, den sie in den Schriften der Apostel haben, zu verstehen suchten.“ (a. a. O. S. 59). Justin — fährt Semler fort — bestimmt die Vorstellung vom λόγος so neu und unerhört, dass Leser, die blos die Schriften der Apostel gebraucht und nicht selbst schon jüdisch-griechische Gedanken hatten, ihm gar nicht zu folgen vermochten. Nur in Egypten war dieser Logosbegriff bekannt, denn dort circulirten Schriften, die von den griechischen Juden und von manchen nunmehrigen Christen erdichtet waren und in denen jene jüdisch-platonischen Vorstellungen vorgetragen wurden. Abgesehen von dieser Quelle hat Justin nach Semler Einiges den Stoikern entlehnt, wie z. B. die Lehre vom λόγος σπερματικός. Die Verbindung aller dieser Vorstellungen aber mit der apostolischen Logoslehre sei höchst nachtheilig für die letztere gewesen. Justin sei geradezu wegen seiner Lehre vom Sohne Gottes und vom λόγος als ein Vorläufer des Arianismus anzusehen, denn die arianische Häresie stamme von den Ansichten her, welche die älteren Kirchenlehrer der „Denkungsart der griechischen Juden“ entnommen, nicht aber aus „apostolischem Unterricht“ geschöpft hätten.

Semler beruft sich auf Whiston und Clarke, die in dieser Beziehung schon das Richtige erkannt hätten, und bezeichnet die Einwendungen eines Petavius und Bull als nichtig.

Ein „platonischer Gedanke“ ist in seinen Augen auch die „Namenlosigkeit“ Gottes. Aber auch diesen hat Justin durch Vermittelung der Juden. Denn schon die Juden bemächtigten sich dieses philosophischen und heidnischen Gedankens, nachdem sie auf den Einfall gekommen waren, das Wort Jehovah nicht auszu-

---

**) Vgl. a. a. O. 2. Abschn. S. 56.

sprechen, um es nicht zu einem Namen zu machen. Die griechischen Juden haben dafür *κύριος* gebraucht und „diese griechischen Juden und Uebersetzer haben schon platonische Bekanntschaften gehabt.“

Auf die sonstigen Eigenthümlichkeiten Justins lässt er sich nicht weiter ein; nur seine Engel- und Geisterlehre rügt er als fanatisch und unanständig; bemerkt auch, dass er von der Erbsünde nichts wisse, von den Gnadenwirkungen gar nicht deutlich rede und sich über das liberum arbitrium ganz pelagianisch äussere. Den Versuch, all diese Anschauungen untereinander in Verbindung zu setzen und aus ausserchristlichen Zeitvorstellungen abzuleiten, macht Semler nicht.

Er hat eben auch hier, wie auf so vielen anderen Gebieten, an dem Hergebrachten gerüttelt, neue Gesichtspunkte für die Kritik aufgestellt, und überraschend neue Gedanken von grosser Tragweite ausgesprochen, die Ausführung im Einzelnen aber Anderen überlassen. Bemerkenswerth bleibt die Behauptung, dass Justin christliche Sätze mit „natürlich bekannten“ vermischt und aus der christlichen Religion ein Gemenge natürlich-bekannter Moralia, halbplatonischer Gedanken und christlicher Redewendungen gemacht habe. Noch mehr Beachtung verdient Semlers Behauptung, die fremdartigen Anschauungen, denen Justin huldigt, seien heidnischen Ursprungs, und seien durch Vermittelung des alexandrinischen Judenthums zunächst in die Kreise der griechischen Judenchristen und von diesen zu den Heidenchristen durchgedrungen, dann aber von Justin u. A. in apologetischem Interesse einseitig ausgebeutet und mit christlichen Vorstellungen verschmolzen worden, während die Apostel wie z. B. Johannes zwar auch einige Ausdrücke und Begriffe, insbesondere den Logosbegriff von auswärts herübergenommen hätten, aber ohne den fremdartigen Vorstellungen zu folgen, die überall in den jüdisch-griechischen Schriften mit denselben verbunden wurden.

Abgesehen von diesen scharfsinnigen historischen und kritischen Bemerkungen bleibt Semler in so weit auf dem Standpunkte der älteren Kritiker stehen, als auch er fast ausschliesslich die Gottes- und Logoslehre Justins ins Auge fasst, dagegen der Umdeutung des Christenthums im gesetzlichen Sinne nicht weiter nachgeht. Nur die Andeutung die er von der Identificirung des Christenthums mit den „natürlich bekannten Moralien“ macht, lässt erkennen, dass er auch hier auf der richtigen Fährte und weit entfernt von der irrthümlichen Meinung war, dass „Moralien“ nur bei den Juden zu suchen seien.

Die im Jahre 1777 erschienene Kirchengeschichte von Schrökh nimmt auf Semlers Ansichten keine Rücksicht, sondern begnügt sich mit der allgemeinen Bemerkung, dass das Meiste, was Justin von den Grundsätzen des Christenthums sage, aus der ersten Quelle desselben lauter hergeleitet sei. Als besonderes Verdienst Justins hebt Schrökh hervor, er habe zuerst deutlich gelehrt, dass der Vater und Schöpfer aller Dinge, sein Sohn Jesus Christus und der h. Geist göttlich verehrt werden müssten. Doch stimme Justin mit den späteren Vorstellungen von der heil. Dreieinigkeit kaum überein. „Von dem Sohne Gottes macht er, indem er ihn das selbständige Wort oder die selbständige Vernunft (λόγος) nennt, einen Begriff, der platonisch, nicht christlich ist." Anlass zur Uebertragung eines platonischen Begriffs auf Christus habe wahrscheinlich der Missverstand des frommen Johannes und die unglückliche Bemühung der Christen gegeben, über ihre Religion mehr zu sagen, als der Urheber ihnen eröffnet hatte. Auf diesen Irrthum müsse auch die Ueberschätzung der „weiseren Heiden" zurückgeführt werden.

Alle anderen Ausstellungen bedeuten nach Schrökh nicht viel und Maranus hat sich seiner Meinung nach ebenso unnütze wie vergebliche Mühe gemacht, sie zu beseitigen.

Der erste, welcher eine zusammenfassende und annähernd alle Momente berücksichtigende Darstellung der Lehre Justins gegeben hat, ist Sam. Gottl. Lange in seiner „Ausführlichen Geschichte der Dogmen" I. Thl. 1796. Die Bedeutung dieser Arbeit wird dadurch erhöht, dass er den Lehrgehalt des Dialogs von dem der beiden Apologien gesondert darstellt. Er thut es, weil nach ihm nur die Apologien von Justin verfasst sind, der Dialog aber von einem anderen und bedeutenderen Manne stammt. So einseitig durch diese Trennung auch das Bild wird, welches er von der Denkweise Justins entwirft, so gereicht sie doch der Sache zum Vortheil. Endlich einmal wird auch der Dialog in seiner Eigenthümlichkeit gewürdigt und allen späteren Forschern die Pflicht auferlegt, ihn bei der Charakteristik Justins zu verwerthen.

Die Apologien sind in Lange's Augen nach Form und Inhalt verunglückt und haben grossen Schaden gestiftet, weil fortan fast alle Apologeten die falschen Bahnen wandelten, die Justin bei Vertheidigung des Christenthums eingeschlagen hatte. Den „Lehrbegriff dieses Mannes" stellt Lange nach den Apologien in folgenden Capiteln dar: 1. Von der Gottheit. Justin lehrt die Schöpfung aus der ungeformten Materie. Von der Dreieinigkeitslehre ist keine Spur. 2. Vom Logos und Pneuma. Er kennt

ein vom höchsten Gott verschiedenes und über Engel und Menschen erhabenes Wesen, welches auch Gott ist, und nennt ihn den Logos oder den Geist. Er lehrt eine Zweiheit in Gott nicht eine Dreiheit. Der Logos ist das erste Geschöpf — voll Weisheit. 3. Von der Verehrung des Vaters, Jesu Christi und des prophetischen Geistes. Die Stellen, die davon handeln sind fälschlich von der Trinität verstanden worden. Christus muss verehrt werden, weil er Logos ist. Als Jesus Christus wird der Logos verehrt, so fern er durch Jesus lehrte; als prophetischer Geist, sofern er durch Propheten und Apostel die Welt erleuchtete. 4. Von Jesu Christo. Der Logos ist Mensch geworden und hat die vortreffliche Lehre des Christenthums verkündigt, welche, wiewohl sie in vielen Stücken mit der Lehre der Weisen unter den Heiden übereinstimmt, dennoch Alles viel vollständiger, reiner und besser enthält. Er hat auch um unsretwillen gelitten. „Ueber diese Leiden Jesu erklärt er sich jedoch nie deutlicher, auch findet sich keine einzige Stelle, aus welcher man mit Sicherheit abnehmen könnte, dass er geglaubt habe, Jesus habe deswegen gelitten, um für unsere Sünde zu büssen. Alles was er sagt ist, dass diese Leiden Jesu zugefügt worden seien von den Dämonen, welche die Juden verblendeten. Jesus hat diese Leiden ertragen um ein Genosse unserer Leiden zu werden und unsere Genesung (*ἴασιν*) zu bewirken. Von der stellvertretenden Genugthuung ist nicht die Rede und *ἴασις* ist nichts weiter als Heilung vom Irrthum oder von Mängeln der Erkenntniss. Ausserdem sagt er nur, dass Christus auferstanden und gen Himmel gefahren sei, glorreich wiederkehren, alle Todten auferwecken und die Menschen richten werde.“

5. Von den Engeln und Dämonen. Er hat das in der Kirche Vorgefundene herübergenommen. 6. Vom Menschen. Den Menschen beschreibt er als ein vernünftiges, freies und verantwortliches Wesen. In der Natur des Menschen liegt eine gesetzwidrige Neigung; sie entstammt der Sinnlichkeit, die dem Körper vermöge seiner Natur anklebt. Von Erbsünde im theologischen Sinne steht in ihm kein Wort. Er hat dieses Dogma gar nicht gekannt. Die Menschen — lehrt Justin — haben auch nach dem Fall von selbst und unter Leitung ihrer eigenen Vernunft das Wahre und Gute gefunden und wären ihm gefolgt, wenn nicht die Dämonen sie immer wieder von dem Streben nach Weisheit und Tugend abgebracht hätten. Deshalb nennt er tugendhafte Heiden Christen.

„Bei solchen Begriffen von der menschlichen Natur und von

den natürlichen Kräften des Menschen war es nicht anders möglich, als dass der Weg, welchen Justin vorzeichnet, um zur christlichen Vollkommenheit und zur Glückseligkeit zu gelangen, ein ganz anderer sein musste, als derjenige ist, welchen man, sobald man Erbsünde u. dergl. annimmt, als den richtigen festsetzen muss. Er glaubt, dass schon derjenige ein wahrer Christ ist, welcher die Lehre Jesu annimmt und in treuer Befolgung ihrer Vorschriften Gottes und Jesu Beispiel nachahmt. Von einem Solchen sagt er, dass er in jener Welt von Gott mit Unsterblichkeit und seliger Gemeinschaft mit ihm werde belohnt werden; die Bösen dagegen sollen bestraft werden mit ewigen Strafen in der Hölle in der Gesellschaft der bösen Geister.“ 7. Von der Taufe. Er betrachtet sie als eine blosse Einweihungsceremonie. Die Unreinheit der Geburt und der Thatsünden wird gleichsam abgewaschen. Er nennt sie *φωτισμός* nicht als ob durch Wasser oder durch das Aussprechen der Taufformel der Verstand des Menschen auf eine übernatürliche Art erleuchtet werde, sondern weil durch die Lehre, zu deren Bekenntniss er hier eingeweiht worden, sein Verstand erleuchtet wird. 8. Von der heiligen Schrift. Schrift ist ihm nichts Anderes als das Alte Testament. Von seinen Verfassern sagt er, dass sie vom prophetischen Geiste inspirirt sind. Vom Neuen Testament sagt er das nie; nirgends citirt er es als Schrift (*γραφή*), niemals führt er auch irgend etwas aus demselben an als blos Reden Jesu und zwar auch diese nur um Beispiele von den Vorschriften zu geben, die Christus vorgetragen hat. Er redet von den Aposteln als von solchen, über welche der Verheissung Jesu gemäss der Geist gekommen ist und die gepredigt haben. Allein dass er ihre Reden und Schriften für eigentlich inspirirt gehalten habe, davon findet sich keine Spur. Er scheint der Meinung zu sein, dass die Ueberkunft des Geistes ihnen nur die Wundergabe und den Muth das Evangelium zu predigen ertheilt habe. Ueberhaupt scheint sein Begriff von Inspiration ein ganz anderer gewesen zu sein, als der neuere. Er hält blos Weissagungen für inspirirt. 9. Vom Abendmahl. Das *'Εστιν* heisst bei ihm „es ist“. Der Logos macht sein Wort „das ist“ wahr. Einen bestimmten Modus der Gegenwart des Leibes und Blutes hat er sich nicht gedacht.

„Also seine Theologie — sagt Lange — ist sehr einfach und nichts weniger als was man in späteren Zeiten rechtgläubige Theologie nannte.“ Sein Glaubensbekenntniss würde in wenigen Worten ohngefähr also gelautet haben: „Es ist eine Gottheit, d. h. ein vollkommenstes Wesen, welche alles, was

ausser ihr da ist, hervorgebracht hat, erhält und mit Weisheit und Güte regiert; diese ist der liebevolle Vater der Menschen und will ihnen, wenn sie ihren Befehlen nachleben, für immer wohlthun. Diese Gottheit hat aus sich selbst vor allen übrigen Geschöpfen ein Wesen hervorgebracht, welches der Logos heisst und dessen eigenthümlicher Charakter die Weisheit ist. Ihm verdankt das ganze Geisterreich seine Einsichten, er war der Lehrer der guten Engel, er lehrte jeden Menschen schon durch die Vernunft, er belehrte jedes Volk durch seine Weisen, die Juden durch ihre Propheten. Endlich aber wurde er, um die Macht der Dämonen, welche die Menschen immer tiefer in Unwissenheit und Irrthümer zu verstricken suchten, zu schwächen, in Christo ein Mensch und verkündigte uns die weisen Lehren des Christenthums. Seinen Lehren zu folgen und nach Sinn und Wandel den Vorschriften, die er uns gab, gemäss zu leben, das ist die Pflicht eines jeden vernünftigen Menschen, der nach wahrer Weisheit strebt und die Tugend liebt und sucht. Dieser Weg zur Vollkommenheit und Glückseligkeit führt am sichersten und leichtesten zum Ziel, daher muss jeder ihn betreten der den Namen eines Weisen mit Wahrheit führen will *)."

„Gewiss — schliesst Lange — ein merkwürdiges Glaubensbekenntniss und noch dazu ein Glaubensbekenntniss von einem Kirchenvater, der von jeher für einen der rechtgläubigsten galt!"

Ist auch die Formulirung des Justin'schen Glaubensbekenntnisses, an Lange's eigener Darstellung des Justin'schen Lehrbegriffs gemessen, zu mager, so beruht sie doch auf sorgfältigen Beobachtungen und macht auf Eigenthümlichkeiten des christlichen Standpunktes, den der Märtyrer einnahm, aufmerksam, welche allen früheren Darstellern entgangen sind.

Ueber den Verfasser des Dialogus c. Tr. urtheilt Lange anders. Die ganze Denkungsart Justins hat, wie er sagt, bei aller Unklarheit etwas Humanes und Mildes, wozu das Meiste seine frühere Bildung beitrug, welche er als heidnischer Philosoph genossen hatte. Der Verf. des Dialogs dagegen ist nicht nur ein scharfsinniger und tiefdenkender Mann, sondern ganz und gar Jude in seiner Denkungsart. Wie Justin von Jugend auf von den Heiden, so hat dieser von Jugend auf von Juden Unterricht empfangen. Nach dem Verf. des Dialogs sind nur die Menschen, welche die Schriften der Propheten haben, im Alleinbesitz der Wahrheit; er weiss nichts von ursprünglich guten An-

*) Vgl. Lange a. a. O. S. 135 ff.

lagen in der menschlichen Natur, nichts von Duldsamkeit gegen Andere. Er kennt das Judenthum und seine Gebräuche und Speculationen genau und will die Einwürfe der Juden gegen Christus und das Christenthum widerlegen und den Beweis führen, dass der jüdische Ceremoniendienst nur eine temporäre Einrichtung war und in Christo ein Ende haben solle.

Vom Lehrbegriff des Dialogs handelt Lange unter folgenden Rubriken: 1. Von Gott. 2. Vom Logos. Die Lehre, dass der Logos *ϑεός* sei, wird vorzugsweise und zum ersten Male in dem Dialog entwickelt, und daraus folgt, dass sie keinen platonischen Ursprung hat, sondern dass ihr ein auf Stellen des Alten Testaments gegründetes jüdisches Philosophenthum zu Grunde liegt. Der Prediger Salomo und das Buch der Weisheit reden schon von der *σοφία*; die chaldäischen Paraphrasten wissen von der Memra und ebenso hat Philo bereits in seiner Lehre, die aus zwei Quellen floss, aus einer platonischen und einer jüdischen, vom *λόγος* geredet. Auch Johannes hatte doch sicherlich keine Beziehung zu Alexandria und doch hat er die Logoslehre, folglich hat sie in der Fassung, in der sie bei Johannes und bei Justin auftritt, einen jüdischen Ursprung. 3. Von Jesu Christo. Sein Werk ist die Beglückung der Menschheit durch seine Lehre, welche den vollkommenen Religionsunterricht enthält, und durch seinen Tod, der die Menschen von der Macht der Dämonen befreit. Vom Tode Jesu redet er übrigens ganz nach paulinischen oder jüdisch-christlichen Begriffen (!). Er redet vom Opfertode für die Sünde, vom gekreuzigten Hohenpriester und auch von stellvertretender Genugthuung. Aber immer noch bleibt es das eigene Verdienst des Menschen um dessentwillen Gott selig spricht und verdammt. Von der Zurechnung weiss er noch nichts. Nur die Anfänge der Kirchenlehre sind da. — Der Dialog lehrt die zweite Parusie zur Stiftung des tausendjährigen Reichs. Der Verf. dieses Buchs ist nächst dem Verfasser der Apokalypse der erste christliche Schriftsteller, welcher das tausendjährige Reich erwartet und zwar auf Grund der Apokalypse und des Alten Testaments. Der Gedanke ist jüdischen Ursprungs. Wenn der Verf. des Dialogs aber diese Lehre als Bestandtheil der christlichen Orthodoxie bezeichnet, so hat er — wie Lange bemerkt — wahrscheinlich Recht. „Ich muss gestehen, dass ich glaube, dass das N. Testament Hoffnung macht auf ein solches Reich" (!). 4. Vom heiligen Geist. Er ist nach dem Dialog ein besonderes Subject neben dem Logos. 5. Dreieinigkeit. Von derselben ist auch hier keine Rede; höchstens angebahnt ist sie durch Unterscheidung von *λόγος*

und πνεῦμα. 6. Engel und Dämonen — wie in der Apologie. 7. Vom Menschen: — ehemaliger, gegenwärtiger und zukünftiger Zustand. In diesem Stücke weicht der Dialog auffallend von den Apologien ab: die Protoplasten sind gut geschaffen, fallen durch die Versuchung der Schlange; ihre Nachkommen werden sündig geboren und durch Adam ist der Tod und die Sünde in die Welt gekommen. Alle Menschen stehen von Natur unter dem Einfluss der Dämonen; darum erkennt Niemand die Wahrheit ausser durch Christus: nicht an die Weisen der Heiden sondern an die Propheten hat man sich zu wenden. — Demgemäss wird hier in ganz anderer Weise die Nothwendigkeit des Glaubens und der Taufe zur Rettung des Menschen betont; von der Busse ist weit nachdrücklicher die Rede. Der Grund des Glücks bleibt aber doch die menschliche Frömmigkeit. — Die Seelen sind zwar unsterblich, aber nicht ihrem Wesen, sondern nur dem göttlichen Willen nach. Nach dem Tode befinden sie sich in einem Zwischenzustande und sind zum Theil in der Gewalt des Satans. Erst Christus hat ihnen auch für diese Uebergangszeit die Freiheit von den Dämonen bewirkt. 8. Von den Gnadenmitteln. Die Stellung zur Schrift ist dieselbe wie die, welche der Verf. der Apologien einnimmt. Dagegen ist die Taufe hier ein Bad, das wirklich von Sünden reinigt, und das Abendmahl ist in gewissem Sinne als Opfer aufgefasst. In dem, was er über Taufe und Abendmahl sagt, erkennt man den Judenchristen.

Mag Lange auch mit der Bestreitung der Echtheit des Dialogs im Unrecht sein, ihm gebührt das Verdienst, denselben zum ersten Mal auf seinen Lehrgehalt untersucht zu haben. Und wenn man an seinen Urtheilen über Justins Lehre auch noch so viel aussetzen kann, so muss doch zugestanden werden, dass hier eine Analyse der Justin'schen Schriften vorliegt, die Alles hinter sich lässt, was bisher über die Lehrweise des Märtyrers gesagt worden ist. Ja es lässt sich nicht verhehlen, dass auch die späteren Arbeiten über Justin ergiebiger gewesen wären, wenn sie den Beobachtungen Lange's grössere Aufmerksamkeit geschenkt hätten. Denn mit wenigen Ausnahmen haben es alle Späteren an einer so sorgfältigen und verhältnissmässig vollständigen Zusammenstellung der Eigenthümlichkeiten Justin'scher Lehre fehlen lassen, wie sie hier geboten ist und wie sie die Voraussetzung jedes richtigen Urtheils über seinen religiösen Standpunkt bildet.

Was man bei Lange vergeblich sucht, ist der Nachweis des Zusammenhanges, in welchem die Eigenthümlichkeiten der Lehrweise Justins untereinander stehen. Und ebensowenig hat er die

Frage beantwortet, wie die Entstehung eines so eigenartigen Christenthums, wie des von Justin vertretenen, historisch und aus den geistigen Strömungen des zweiten Jahrhunderts zu erklären sei. Aber abgesehen davon, dass sich selbst in dieser Beziehung einige feinsinnige Bemerkungen bei ihm nachweisen lassen, zeigen die Versuche, welche seit den ersten Decennien des 19. Jahrhunderts gemacht werden, um zu einem tieferen Verständniss der christlichen Glaubensweise des Märtyrers durchzudringen und seiner Theologie eine Stelle in der Gesammtentwickelung der Kirche des zweiten Jahrhunderts anzuweisen, wie gross diese Aufgabe und wie schwer die Lösung derselben ist.

Das Bestreben, die Geschichte der Kirche wissenschaftlich zu behandeln und in der Beurtheilung der einzelnen Persönlichkeiten und ihrer Leistungen über eine äusserliche Zusammenstellung von Einzelheiten mit obligaten kritischen Bemerkungen und über den oberflächlichsten Pragmatismus hinauszukommen, hat für die Kirchengeschichte vielfach die Folge gehabt, dass die Historiker sich von vornherein eine feste Vorstellung von dem Gesammtverlauf der kirchlichen Entwickelung bildeten, nach vorgefassten Meinungen die Thatsachen deuteten und den handelnden Personen Rollen zutheilten, die sie zu spielen weder gewillt noch bestimmt waren.

Auch Justin der Märtyrer hat unter diesem Aufschwunge der kirchenhistorischen Wissenschaft leiden müssen. So bedeutende Forscher und so eminente Historiker, wie Neander, Credner, Baur u. A. haben trotz grosser Verdienste, die sie sich in Einzelheiten um eine tiefere Erkenntniss der Theologie Justins erworben haben, doch nur indirekt zu einem wahrhaft historischen Verständniss seiner Denkweise beigetragen; zum Theil haben sie sogar die Verwirrung verschuldet, die noch gegenwärtig in der Beurtheilung Justins und in der Auffassung der ältesten Zeiten der Kirche fortdauert.

Zunächst fällt es auf, wie wenig Neander, dessen „Allgemeine Geschichte der christlichen Religion und Kirche“ im J. 1825 erschien, die kirchengeschichtliche Bedeutung Justins gewürdigt und den Standpunkt, den er in der Auffassung des Christenthums einnahm, berücksichtigt hat. Von den Einzelheiten seines Lebens, und von seiner Bekehrung wird alles Nöthige erzählt, die Echtheit seiner Schriften wird besprochen, aber seine Lehre wird bald hier und bald dort in einzelnen Bruchstücken und nichts weniger als vollständig vorgeführt, und die einzelnen Lehrmeinungen werden ohne Rücksichtnahme auf ihren inneren Zusammenhang beurtheilt.

Nach welchen Maasstäben das geschieht, zeigen wir weiter unten. Denn Neanders Urtheil gewinnt an Interesse, wenn wir die zweite Auflage der Kirchengeschichte vom Jahr 1843 berücksichtigen, die bereits auf Credners Untersuchungen Rücksicht nimmt.

Der Zeitfolge nach müssten wir hier zunächst auf Tzschirner „der Fall des Heidenthums" 1829 eingehen. Allein auch er bringt es nicht zu einer wahrhaft historischen Eingliederung Justins in die Gesammtentwickelung des zweiten Jahrhunderts. Es bleibt bei einzelnen Bemerkungen. Nachdem er schon in seiner „Geschichte der Apologetik" Bd. I über Justin sein Urtheil abgegeben und sich umgekehrt wie Lange ungünstig über den Dialog und sehr anerkennend über den echt philosophischen Geist der Apologien geäussert und der Freiheitslehre Justins das höchste Lob gespendet hatte, tadelt er in der späteren Schrift (Fall des Heidenthums) die übertrieben asketische Richtung Justins und erklärt dann: „die Lehre der Apologeten schloss sich weder an den phantastischen Gnosticismus noch an den engherzigen und abstossenden Judaismus, sondern an die Lehre der ausgezeichnetsten und einflussreichsten Apostel, an die des Paulus und Johannes an, namentlich in dem Artikel von der Person Christi und vom Verhältniss des Judenthums und Christenthums, während sie die paulinische Versöhnungslehre aus Abneigung gegen die Opferidee der alten Welt fallen liessen. Andere kannten weder die paulinischen noch die johanneischen Schriften und folgten solchen Aposteln, welche selbst die Versöhnungslehre nicht vorgetragen hatten. Auch schöpften sie aus Schriften der griechischen Juden, wie des Aristeas, Aristobul, Josephus und Philo. Vielfach zeigt sich der Einfluss der platonischen Philosophie und Bildung. — Als besondere Eigenthümlichkeit betont Tzschirner das Fehlen der Erbsündenlehre und die Lehre von der Freiheit. „Merkwürdig ist es, dass bei keinem christlichen Schriftsteller dieser Zeit die Idee einer durch eine stellvertretende Versöhnung gewirkten Vergebung der Sünden gefunden wird. Alles vielmehr, was sie von den Wirkungen der Erscheinung Christi, seiner Lehre, seines Leidens und seines Todes sagen, kommt auf die beiden Punkte der Befreiung vom ewigen Tode und der Erlösung von der Herrschaft der bösen Geister zurück." Dazu kommt nur noch die Befreiung vom Irrwahn und dem sittlichen Verderben und die Hinführung zu Gott und zu der ihm gefälligen Tugend und Weisheit durch Lehre und Gesetz; weshalb Christus als Lehrer der vollkommenen Weisheit ge-

priesen wird. Fassen wir nunmehr Credner ins Auge, der sich in dem 1832 erschienenen ersten Bande seiner „Beiträge zur Einleitung“ fast ausschliesslich mit Justin beschäftigt und aus Justins Schriften die Frage zu beantworten sucht, ob die Kirche zwischen 149 und 160 einen neutestamentlichen Canon oder auch nur eine Evangeliensammlung besessen habe. Bei dieser Gelegenheit äussert er sich in eingehendster Weise über den christlichen Standpunkt, den Justin seiner Meinung nach eingenommen hat. Mit grosser Entschiedenheit spricht er sich dahin aus, dass Justin, obgleich selbst Heidenchrist, wesentlich auf dem Standpunkte des ebjonitischen Judenchristenthums stehe.

Soweit ich zu urtheilen im Stande bin ist Credner der erste, der diese Ansicht ausspricht.*) Die ausserordentliche Sorgfalt und Gründlichkeit seiner Untersuchungen hat Vielen imponirt; insbesondere Allen, denen diese kühne Hypothese, die allen bisherigen Beobachtungen widersprach, eine Handhabe bot, die Vorstellung von der natürlichen Entwickelung des Christenthums aus dem Judenthum zu stützen. Namentlich hat sich Schwegler in seiner „Geschichte des nachapostolischen Zeitalters“ (1846) durch Credner's gründliche Arbeit verleiten lassen, den judenchristlichen oder ebjonitischen Standpunkt Justins, der ihm vom Standpunkte der Baur'schen Geschichtsbetrachtung aus ohnehin wünschenswerth erschien, wie eine ausgemachte Sache zu behandeln. Ja sogar noch heutigen Tages halten Forscher wie Hilgenfeld an den Grundgedanken der Crednerschen Auffassung fest.

Credner behauptet, Justins ganze Denkweise verbürge den Einfluss, welchen die Judenchristen unter denen er lebte, von Jugend an auf ihn ausgeübt hätten. Während die Kirche sie zu der Zeit, da Justin schrieb, schon als Ketzer behandelte, urtheilt er selbst sehr milde über sie und erkennt sie als wahre Christen an, auch wenn sie die übernatürliche Zeugung Jesu leugnen. — Aus dieser Hinneigung zu den Judenchristen ist es zu erklären, dass Justin über den Apostel Paulus und dessen Schriften, die ihm nicht unbekannt sind, das strengste Stillschweigen beobachtet. Sein judenchristlicher Standpunkt macht es verständlich, dass er so schroff über das Essen des Opferfleisches urtheilt, und sich mit diesem Urtheil von Paulus, der viel milder denkt, geradezu lossagt. Ebjonitisch sind ferner nach Credner Justins Ansichten von der Taufe und seine Dämonologie, die fast wörtlich mit den Anschauungen der Clementinischen Homilien übereinstimmt.

*) Lange erklärt den Verfasser des Dialogs für einen Judenchristen, aber er unterscheidet ihn gerade deshalb von Justin d. M.

Ebjonitisch ist seine Art, das A. Test. zu gebrauchen, sein Chiliasmus u. a. m. — Kurz Alles, was sich von ihm in dieser Hinsicht sagen lässt, ist, dass er zwischen den Judenchristen seiner Zeit und den Anhängern der freieren paulinischen Lehre in der Mitte stand.

Mit dieser letzten Bemerkung ist freilich Alles über den Ebjonitismus Justins Gesagte so beschränkt und modificirt, dass man fragen muss, welches denn die wesentlichen Merkmale dieses „mittleren Standpunkts“ zwischen zwei entgengesetzten Ansichten sind, und woraus sich die Entstehung dieser Mittelrichtung erklären lässt, oder welche christlichen und ausserchristlichen Momente auf Justins judenchristliche Denkweise modificirend eingewirkt und ihr gerade den Stempel aufgedrückt haben, den sie an sich trägt und der sie viel bedeutungsvoller macht, als alles sonstige Judenchristenthum.

So gross diese Bedenken gegen Credner's Hypothese sind, so gebührt ihm doch das Verdienst, die Aufmerksamkeit auf einige neue sonst nicht bemerkte Eigenthümlichkeiten der Justinschen Denk- und Lehrweise gelenkt zu haben. Zu diesen gehört neben dem oben Angeführten und ausser der überaus räthselhaften Stellung zum Apostel Paulus die von Credner behauptete Benutzung eines Evangeliums, das zwar in enger Beziehung zu unseren drei ersten Evangelien steht, sich aber mit keinem derselben deckt, vielmehr aller Wahrscheinlichkeit nach das Evangelium des Petrus ist, welches vorzugsweise in den Recognitiones Cl. benutzt und in ebjonitischen Kreisen, unter Anderem auch von Hegesipp gebraucht wurde. Je entschiedener man nach Credner anerkennen muss, dass Justin unsere synoptischen Evangelien gekannt hat, um so auffallender sei es, meint er, dass er sie bei seinen Citaten nicht brauchte, sondern sich an eine Schrift hielt, die ihm nur von dem Verkehr mit den Judenchristen her vertraut sein konnte. Das sei ein schlagender Beweis für die Verwandtschaft seiner Denkweise mit der judenchristlichen.

Ebjonitisch und zwar im Sinne der Recognitionen des Clemens ist nun aber auch — wie Credner aus einzelnen Parallelen zwischen Justin und den Recognitionen nachweisen will — die Lehre von der Inspiration, von der Mittheilung des *λόγος* an alle Menschen, von der Nothwendigkeit nach dem Auftreten der Dämonen, die Geistesgaben zu mehren, vom Beschluss Gottes die *καινοποίησις* und *ἀναγέννησις* der Menschheit durch Sendung seines Sohnes als Mensch zu bewirken und durch ihn die Dämonen zu bändigen und die ganze Wahrheit zu verkündigen. Alles das lehren die Reco-

gnitiones ganz ebenso, nur sagen sie nicht λόγος sondern πνεῦμα. Auch die Ansicht Justins, dass die Dämonen die auf Christus bezüglichen Weissagungen gefälscht haben, ist ebjonitisch. Sogar die Justin so oft zum Vorwurf gemachte Aeusserung, die gemäss dem Logos lebenden Heiden seien Christen, ist der Anschauung der Clementinen entsprechend; denn Recogn. 1, 52 heisst es „Christus semper aderat, latenter licet.“ Ebenso auffallend ist nach Credner die Uebereinstimmung, welche zwischen den Schriften des Justin und den Recognitionen in der Auffassung des apostolischen Amtes obwaltet. Ebenso wie Justin niemals von einer Inspiration der Apostel spricht, die Wirksamkeit des prophetischen Geistes vielmehr nur dort anerkennt, wo Prophetie und Weissagung sich nachweisen lässt, und den Aposteln lediglich die Aufgabe vindicirt, das Wort Christi auszubreiten, heisst es auch Recogn. 2, 34 „nos enim apostoli illius verba exponere missi sumus et affirmare sententias, proprium vero dicere aliquid non habemus in mandatis.“ Endlich ist die ausschliessliche Benutzung des Alten Testaments als Autorität von Seite Justins echt ebjonitisch. — Wie können wir uns, schliesst Credner, unter solchen Umständen wundern, dass Justin fast ausschliesslich ein bei den Ebjoniten jener Clementinischen Richtung verbreitetes Evangelium citirte?

Obgleich im Laufe der Zeit Norton, Bindemann, Stemler und Semisch Credner's Ansicht von der Benutzung des Petrusevangeliums und Andere, wie Semisch, Neander und Ritschl die ganze Hypothese vom Ebjonitismus Justins bekämpften, hielt Credner auch in der von Volkmar 1860 herausgegebenen „Geschichte des Neutest. Canon“ wesentlich an all seinen Ansichten fest und berief sich auf die Zustimmung, die er bei Schwegler, Zeller und Hilgenfeld, kurz unter den Anhängern der Tübinger Schule gefunden habe. Er bestimmte hier das Petrusevangelium als eine Redaction des vielgestaltigen Hebräerevangeliums und sprach die Vermuthung aus, dass es aus einer älteren harmonisirenden Zusammenstellung der evangelischen Geschichte erwachsen sein müsse. — In der Gesammtbeurtheilung Justins macht er aber einige nicht unbedeutende Concessionen. Er sagt (S. 7. Anmerkg.): „die Untersuchung über Justin, welche allen bisher auf dieselbe verwandten Scharfsinns ungeachtet, meist nur bei Einzelheiten stehen geblieben ist, findet in einer Geschichte der Judenchristen ihre feste Stellung und allseitige Lösung.“ Dann heisst es: „Justin kann sich nur zu jener judenchristlichen Richtung bekannt haben, die von mir die freiere Petrinische genannt worden ist (Beiträge I, 98), im

Vergleich zu den strengeren und zu den gnostisch-ebjonitischen Judenchristen.“ Und nun folgt eine Definition der „Judenchristen.“ Credner will unter diesem Namen verstanden wissen: „die Partei, die das Christenthum suchte in der Uebereinstimmung der Aussprüche (λόγια) Jesu mit dem Inhalte des A. Test's; während die katholischen Christen das Christenthum in der Uebereinstimmung der Lehre der Apostel mit dem Inhalte des A. Test's suchten. Jenen war das Christenthum mehr eine Lehre, diesen mehr eine von den Aposteln verkündete That Jesu, jene hielten an der Zwölfzahl der Apostel fest, bei diesen erweiterte sich die Zahl der Apostel auf dreizehn.“ *)

Nach dieser Definition des Judenchristenthums und nach Zuhülfenahme einer neuerfundenen petrinischen Richtung — ist die Ableitung der Denkweise Justins aus dem Judenchristenthum weniger verfänglich aber auch nichts weniger als förderlich. Denn die „Mitte“, welche Justin nunmehr nach Credner einnimmt, ist so farblos und unjüdisch als nur irgend möglich. Es bleibt kaum noch etwas Ebjonitisches in Justins Schriften übrig, als nur die vermeintliche Benutzung des „Petrusevangeliums“ und die auffallenden Berührungen mit einigen Stellen der Pseudoclementinen. Und was diese allerdings wichtigen Momente betrifft, so hat Credner es unterlassen, das Zeitalter der Clementinen genau zu bestimmen und die Frage zu beantworten, ob nicht die Pseudoclementinischen Schriften, wie sie uns vorliegen, späteren Ursprungs sind und sich bei ihren katholisirenden Tendenzen in Anschauungen bewegen, die Gemeingut der Christenheit und vorzugsweise in den heidenchristlichen Gemeinden herrschend geworden waren und unter deren Einfluss auch Justin stand. Credner freilich decretirt: „die katholische Kirche hat zur Zeit der Abfassung der Justin'schen Schriften noch gar nicht bestanden.“ Aber das ist ja eben die Frage. Und sie wird, wenn man nur mit dem Epitheton „katholisch“ eine richtige Vorstellung verbindet, sicherlich anders beantwortet werden müssen als Credner es gethan hat. **)

---

*) Vgl. Geschichte des N. T. Canon S. 9. Anmerk. 2.

**) Wie soll man sich denn die Entstehung eines so sonderbaren Evangeliums erklären, wie des Crednerschen Evangeliums Petri, das identisch ist mit den ἀπομνημονεύματα τῶν ἀποστόλων bei Justin und mit dem Diatessaron des Tatian, das nach Credner „Alles (τὰ πάντα)“ enthalten haben soll, nämlich: evangelische Geschichte, apokryphische Zuthaten und „paulinische Deutungen“ und das trotz der paulinischen Deutungen in ebjonitischen oder petrinischen Kreisen gebraucht und in der

Mag es der Wissenschaft gelingen, die Crednersche Geschichtsconstruction zu bestätigen oder zu zerstören, jedenfalls lässt sich an seinen Versuchen, den Standpunkt Justins zu deuten und diese Deutung als Schlüssel für das Verständniss nicht nur der *ἀπομνημονεύματα τῶν ἀποστόλων* (bei Justin) sondern auch weiter zur Herstellung einer Geschichte des Canons und der ältesten Kirche zu benutzen, aufs neue ermessen, welche Bedeutung das richtige Verständniss Justins nach allen Seiten hin hat, und welch' eine Menge verschiedener Momente berücksichtigt werden müssen, um in das Geheimniss seiner Denk- und Glaubensweise einzudringen.

Wer die kühnen Hypothesen und die ebenso sorgsamen als umfassenden Untersuchungen Credner's kennen gelernt hat, wird die Betrachtungen und Reflexionen, die Neander in der zweiten Auflage seiner „Allgemeinen Geschichte u. s. w." anstellt und in denen er auf Credner Bezug nimmt, nicht nur dürftig sondern verwirrend finden. Man kann sich der Erkenntniss leider nicht verschliessen, dass Neander trotz seiner unermesslichen Verdienste um die Kirchengeschichte doch an seinem Theil dazu beigetragen hat, die Vorstellungen einzubürgern, welche nach ihm von Baur

---

Kirche d. h. in allen Gemeinden neben den drei synoptischen Evangelien öffentlich vorgelesen wurde? Hätte es ein solches gegeben, so setzte seine Entstehung doch wohl einen so neutralen Boden und eine christliche Denkweise voraus, die weder heidenchristlich noch judenchristlich, sondern etwas ganz Anderes und vielleicht einfach „katholisch" oder gemeinchristlich war. Die Vorstellung freilich von den grossen Parteigegensätzen innerhalb der ältesten Christenheit und von dem Ebjonitismus als der herrschenden Richtung im ersten Jahrhundert der Kirche müsste man fahren lassen, um zur Anerkennung eines von Anfang an vorhandenen neutralen Bodens und damit zu gesunden Anschauungen über die Anfänge der Kirche durchzudringen. Die unzweifelhaft richtigen Wahrnehmungen Credner's, dass ursprünglich nur die *συμφωνία* des A. Testaments und der *λόγια κυρίου* und erst später die Uebereinstimmung des A. Test., des Herrn und der Apostel den *κανὼν ἐκκλησιαστικός* gebildet habe, werden sich auch ohne die Annahme erklären lassen, dass (vermeintlich nach Hegesipp) die älteste Gemeinde judenchristlich blieb bis auf die Zeiten Trajans und bis Thebuthis um 120 einen Umschwung herbeiführte, und dass sich dann durch Anlehnung an Paulus eine Förderativunion gebildet habe (Credner a. a. O. S. 33). Das „bildungsfähige Judenchristenthum" aber welches neben strenger Aufrechterhaltung des Gesetzes universalistische Anschauungen aufnahm, und das, nach Credner, durch Clemens R., den Pastor des Hermas, die Clem. Homilien, kurz durch jene Richtung, die das Evangelium als das neue und ewige Gesetz bestimmte, repräsentirt ist, hat ja aller Wahrscheinlichkeit niemals existirt.

und von der Tübinger Schule zu ihrer Geschichtsconstruction verwandt worden sind.

Ein zusammenfassendes Urtheil über Justin findet sich a. a. O. II, 629: „Justins Milde in der Beurtheilung der Ebjoniten berechtigt uns nicht, ihn für einen ebjonitisch Gesinnten zu halten. Schon die Art, in der er sich über die judaisirenden Christen als ihm fremde Partei erklärt, zeugt genugsam dagegen, so wie das unverkennbar paulinische Element seiner Theologie. Dass er Paulus nicht namentlich anführt, kann nichts dagegen beweisen. Auch johanneische Elemente finden sich, wenngleich er Johannes nicht namentlich nennt“.

Was die einzelnen Lehren betrifft, so geht Neander im Grunde nur auf die Logoslehre näher ein und handelt von ihr dort, wo von der Entwickelung der kirchlichen Trinitätslehre die Rede ist, so dass es den Anschein gewinnt, als habe Justin durch Uebertragung der Logosvorstellung auf Christum den Glauben an die Gottheit Christi mit dem Glauben an die Einheit Gottes vermitteln wollen, während doch Justins Logoslehre mit dem „Kampf gegen den christlichen Monarchianismus“ gar nichts zu thun hat. (Vgl. Thl. II, S. 1006). Nach Neander ist Justin durch das Evangelium Johannis veranlasst worden, den Logosbegriff auf Christum zu übertragen; viele Merkmale aber hat er aus Philo herübergenommen. Jedenfalls ist er der erste Christ, der diesen Begriff zu „einer speculativen Entwickelung der Christologie“ verwandte.

Im Uebrigen bespricht Neander ausführlicher nur noch die Justin'sche Lehre vom h. Geist, während er dort, wo er in sehr zutreffender Weise von der „Anthropologie der Kirchenväter“ handelt und die Lehre von der Freiheit und Sünde erörtert, nur vorübergehend (S. 1094) Justins gedenkt. Auch dort, wo von der Auffassung des Erlösungswerks Christi die Rede ist, fertigt er Justin mit der Bemerkung ab, es lasse sich bei ihm die Idee von der leidenden Genugthuung als eine zu Grunde liegende, wenngleich nicht mit klarem Bewusstsein entwickelte erkennen.

Indirekt aber bezieht sich auch auf Justin, was Neander über die Verdunkelung der apostolischen Lehre vom Werthe des Glaubens sagt. Und hier, wo es gilt eine der wichtigsten Erscheinungen und eine der verhängnissvollsten Wendungen im Geistesleben der Christenheit und eine in die Augen springende Abweichung der Lehre Justins von der paulinischen und apostolischen begreiflich zu machen, begegnen wir folgender Auseinandersetzung. Neander sagt: „Wie wir in der Vermischung des jüdischen und christlichen Standpunkts und in der

damit zusammenhängenden Veräusserlichung den Hauptgrund der Trübung des christlichen Bewusstseins gefunden haben, so ist der Einfluss dieses trübenden Elements auch im Begriffe des Glaubens zu bemerken. Allmählig wurde der Begriff des Glaubens, welchen Paulus dem judaistischen Standpunkt entgegengesetzt hatte, immer mehr verdunkelt und an die Stelle trat der jüdische von einem gewissen Autoritätsglauben, der nicht von innen heraus vermöge eines nothwendigen Zusammenhangs das ganze christliche Leben aus sich erzeugen, sondern nur von aussen her durch neue sittliche Vorschriften und durch neue Beweggründe die neue Richtung des christlichen Wandels nach sich ziehen sollte. Daraus folgt die Veräusserlichung der Sittenlehre, die zu einer gesetzlichen Lehre von Pflichten und guten Werken wird, in der mehr das ascetische als das aneignende Element vorherrscht" *).

Mit dieser „jüdischen Veräusserlichung" hängt es denn auch zusammen, dass die Sündenvergebung in der Taufe nur auf die vor der Taufe begangenen Sünden beschränkt wird; denn das beruht auf einer Verwechselung des Inneren und Aeusseren bei der Taufe.

Da dieses Urtheil in seinem ganzen Umfange auch auf Justin Anwendung findet, sofern dieser Kirchenvater sich auch des Chiliasmus schuldig gemacht hat, den Neander wiederum als ein „jüdisches" Element bezeichnet, so fragt sich's, wie sich dieser Vorwurf des Judaismus der ältesten Kirchenlehrer mit der Neander'schen Erklärung reimt, es lasse sich bei Justin nichts Ebjonitisches nachweisen, er stehe vielmehr auf paulinischem Grunde.

Neander antwortet auf diese Frage (a. a. O. S. 630): „Von dem Ebjonitischen müssen wir wohl unterscheiden das dem Ebjonitischen verwandte Element fleischlicher Auffassung des Christenthums und das dem jüdischen Standpunkte verwandte materialistische Element des religiösen Geistes, wie es sich zeigt in dem sinnlichen Anthropomorphismus und Anthropopathismus der Gotteslehre und in der sinnlichen Auffassung von dem durch Christus auf Erden zu stiftenden Reiche, dem Chiliasmus. Eine solche Richtung konnte auch von dem Heidenthum aus sich leicht bilden, da sie in dem sinnlichen Element der Geistesbildung überhaupt ihren Anschliessungspunkt fand. Wenn wir auch bei judenchristlichen Richtungen die ersten Keime einer Verwechslung des alt- und neutestamentlichen theokratischen

*) Vgl. Neander A. G. II. S. 1114.

Standpunkts, daher die Uebertragung des alttestamentlichen Priesterthums in die christliche Kirche finden, so folgt doch daraus keineswegs, dass diese Trübung des christlichen Standpunkts aus einer solchen Quelle ursprünglich und überall abzuleiten sei.“

Die Vermischung des jüdischen und christlichen Standpunkts trug dazu bei, die Reaction der entgegengesetzten Richtung, der gnostischen, wachzurufen. „Wäre (S. 633) der ächtpaulinische Begriff vom Glauben in der Kirche mehr hervorgetreten, so hätte die Reaction von einem das Wissen überschätzenden Standpunkte aus zwar auch entstehen können, doch die Geisteserhebung, welche im Wesen des so (paulinisch) verstandenen Glaubens gegründet ist, hätte dann nicht so leicht verkannt werden können. Nun aber war dieser Begriff im Allgemeinen (!) sehr verdunkelt worden, und statt dessen fand man bei Vielen nur den Begriff vom Glauben als einem Autoritätsglauben, der für sich allein den Lohn des ewigen Lebens noch nicht erlangen könne, sondern zu dem durch die Liebe die guten Werke noch hinzukommen müssten. Ein solcher Glaube konnte mit Recht als ein untergeordneter Standpunkt des christlichen Lebens, etwas mehr Jüdisches als Christliches bezeichnet werden und dies gab dem Gnosticismus einen guten Schein, wenn er den Glauben herabsetzte.“ Als Reaction gegen das mit dem Christenthum vermischte jüdische Element ist der Gnosticismus (nach Neander) ein Vorläufer des Protestantismus, denn dieser ist eine Reaction gegen ein jüdisches mit dem Christenthum vermischtes Element im Katholicismus.

Zur Abrundung dieser Skizze der durch Neander in die moderne Theologie eingeführten Gedanken führe ich noch an was er S. 873 ff. über den Montanismus sagt. „Je weniger die einmal zur Selbständigkeit entwickelte Kirche durch den Kampf mit dem Judaismus, je mehr sie hingegen durch den Kampf mit dem Gnosticismus in Anspruch genommen war, desto leichter konnte es geschehen, dass unvermerkt ein jüdisches Element sich des theologischen Geistes bemächtigte, nicht von aussen her mitgetheilt, sondern von innen heraus sich erzeugend.“ Und S. 883: „der Geist des Montanismus führt durch sich selbst, ohne äussere Einflüsse auf den jüdisch-gesetzlichen Standpunkt zurück. Eine Einwirkung des Ebjonitismus auf den Montanismus darf man nicht annehmen.“ Ebenso S. 897: „das jüdische Element zeigte sich in der vorgeblichen Vervollkommnung der Sittenlehre durch neue Gebote.“

So richtig hier die Symptome des grossen Umschwungs zu-

sammengestellt sind, der sich im Laufe des zweiten Jahrhunderts in der Christenheit vollzog, so irreführend ist Alles was zur Erklärung desselben gesagt ist. Diese Art und Weise, die geschichtlichen Vorgänge des nachapostolischen Zeitalters zu deuten, hat durch Neanders Autorität weit um sich gegriffen und hat es verschuldet, dass man bisher über die entscheidendsten Zeitabschnitte der Kirchengeschichte so wenig zur Klarheit gelangt ist. Ihr ist es zuzuschreiben, dass die Theologie so lange ausser Stande gewesen ist, dem Baurschen Hypothesengebäude etwas Stichhaltiges entgegenzusetzen. Man stand ohne es zu wissen mit Einem Fusse selbst auf dem Boden der Baur'schen Geschichtsbetrachtung und vermochte deshalb dem kühnen Denker keinen Widerstand zu leisten.

Muss es denn nicht ohne Weiteres zugegeben werden, dass jedes historische Verständniss unmöglich gemacht wird, wenn man als einen wesentlichen Factor der kirchlichen Entwickelung, als einen Schlüssel zur Erklärung einer ganzen Reihe bedeutender und verhängnissvoller Wandelungen des christlichen Bewusstseins das „jüdische Element“ einführt und sofort hinzufügt, dass dieses jüdische Element nicht von den Juden, auch nicht von den Judenchristen stamme, sondern etwas sei, was „auch von dem Heidenthum aus sich leicht bilden konnte“? Was hat es für einen Sinn, von einem jüdischen Element zu reden, das sich des theologischen Geistes bemächtigte, nicht von aussen her (d. h. durch Einfluss der Juden oder Ebjoniten) mitgetheilt, sondern von innen heraus (also auch in heidenchristlichen Denkern) sich erzeugend? Was berechtigt die Theologie, das „fleischliche“ oder „äusserliche“ oder „gesetzliche“ Verständniss des Christenthums und die Verfälschungen und Umbiegungen, welche in dieser Richtung etwa mit dem paulinischen Glaubensbegriff vorgenommen wurden, auf jüdischen Sinn zurückzuführen, wenn zugleich zugestanden werden muss, dass dieser jüdische Sinn mit dem historischen Judenthum gar nichts zu thun hat und weder aus dem Einfluss des Alten Testaments, noch aus dem der späteren Juden, noch aus dem der Judenchristen abzuleiten ist, vielmehr sich „von innen heraus“ unter den Heidenchristen gebildet und entwickelt hat?

Man sage nicht, es sei gleichgültig, ob dieses Element um gewisser Aehnlichkeiten willen, die es mit jüdischem oder vielmehr judaistischem Denken hatte, nun auch „jüdisch“ genannt werde. Es ist nicht gleichgültig, sondern verderblich. Hier an diesem Punkte, mit diesem unzweifelhaften Fehler beginnt die

ganze Verwirrung, die sich seit langem der Geister bemächtigt hat und die noch immer zu spüren ist, wo es gilt, das Verhältniss des Christenthums zum Judenthum und Heidenthum zu bestimmen und seine Entstehung aus den vorchristlichen Religionen zu begreifen. Es muss sich in der Wissenschaft rächen, dass man ein ausserordentlich wirksames und nach allen Seiten störendes und hemmendes Element der kirchlichen Entwickelung mit einem Namen nennt, der in jeder Hinsicht falsch ist. Die Wahl dieses Ausdrucks ist doppelt unstatthaft, weil er unentschieden lässt, ob mit dem „Jüdischen“ eine Denkweise gemeint ist, die einer fehlerhaften Geistesrichtung des jüdischen Volks entspricht oder gar eine solche, die dem Alten Testament entstammt. Die Bezeichnung des „Aeusserlichen“, „Fleischlichen“ „Gesetzlichen“ mit dem Worte „jüdisch“ ist darum verhängnissvoll, weil sie die Vorstellung weckt, als habe das „heidnische Element“, welches doch auch störend in die Entwickelung des Christenthums eingegriffen hat, mit „Fleischlichkeit“ „Aeusserlichkeit“ und „Gesetzlichkeit“ nichts zu thun und als komme es nur dort in Betracht, wo falsche Geistigkeit und Jnnerlichkeit und einseitige Betonung der Freiheit sich geltend macht. Neander freilich weiss auch von einer materialistischen oder äusserlichen oder sinnlichen Denkweise der Heiden, aber er nennt diese Denkweise ein „jüdisches Element“ das „von innen heraus“ auf heidenchristlichem Boden entsteht, und in der ursprünglich heidnischen Denkungsart wurzelt. Da kann er es seinen Lesern nicht verargen, wenn sie trotz aller Warnungen bei dem Worte „jüdisch“ immer an Juden und niemals an eine aus dem Heidenthum stammende und von dort her in das Heidenchristenthum eingedrungenen Anschauungsweise denken.

Ist es doch in Wirklichkeit so weit gekommen, dass durch Decennien hindurch fast die gesammte Theologie jede Art von „gesetzlicher Richtung“ und jede Alteration der paulinischen Lehre vom Glauben, jede Tendenz auf Werkheiligkeit als aus jüdischen Einflüssen stammend auffasste und in der moralisirenden Richtung der alten Kirche bald Nachwirkungen „alttestamentlicher Anschauungen“ bald jüdische oder judaistische Ueberbleibsel vermuthete und demgemäss dem Judenchristenthum eine Rolle zutheilte, die ihm gar nicht gebührt. Wie war es unter solchen Umständen möglich, von der Lehrweise der sogenannten apostolischen Väter und von der Denkweise Justins und der ältesten Kirchenväter eine annähernd richtige Erklärung zu geben? War nicht von vorneherein das Uebergewicht derjenigen Theologen entschieden, welche ohne Umschweif die gesammte alte Kirche

des Ebjonitismus beschuldigte und die Abhängigkeit von dem „jüdischen Element" Allen mit Ausnahme des Apostels Paulus und der Gnostiker zum Vorwurf machte?

Damit sind wir von selbst auf Baur und die Tübinger Schule gewiesen*). Als Repräsentanten der Geschichtsauffassung dieser Schule und des Standpunkts, den sie in der Beurtheilung Justins des Märtyrers ursprünglich einnahm, führen wir Schwegler an mit seiner Schrift „Das nachapostolische Zeitalter" 1846. Baur selbst hat sich erst später in zusammenhängender Weise über die drei ersten Jahrhunderte des Christenthums ausgesprochen und bei der Gelegenheit auch Justin beurtheilt. Seine Anschauungen aber sind schon vorher von seinen ältesten Schülern mit wünschenswerther Klarheit ausgesprochen und auf die geschichtlichen Thatsachen bezogen worden. Bei keinem Anderen von ihnen tritt der Dogmatismus der Schule so unverhüllt zu Tage wie bei Schwegler. In seinen Augen ist Alles, auch was Justin betrifft, klar und ausgemacht. Den Schwierigkeiten, die sich der Durchführung seiner Ideen entgegenstellen, geht er aus dem Wege.

Justin kann, sagt Schwegler (I, 359 ff.), nicht schlechthin der ebjonitischen Entwickelungsreihe zugetheilt werden: die hellenischen Elemente treten in seinem Lehrbegriffe allzu entschieden hervor. Nichtsdestoweniger ist auch er ein unzweideutiger Beweis für die ausgebreitete Herrschaft der ebjonitischen Denkweise. Das Ebjonitische bildet eigentlich die Grundlage seiner gesammten christlichen Anschauungsweise und das Platonische ist nur späterer Auftrag.

Um diese kühnen Behauptungen zu beweisen, bedient sich Schwegler lediglich der Credner'schen Argumente. Ebjonitisch ist Justins Ansicht vom ursächlichen Zusammenhange und vom Zweck der Menschwerdung Christi zur Mehrung und Wiederherstellung der logischen Potenzen in der Menschheit, ebjonitisch sein Stillschweigen über den Apostel Paulus, dessen aposto-

*) Der Zeit nach reiht sich an die zweite Auflage der Neander'schen Kirchengeschichte (1843) die vierte Auflage des „Lehrbuchs der Kirchengeschichte" von Gieseler. Sein Urtheil über Justin fällt mit dem über die Apologeten zusammen und ist so allgemein gehalten, dass nur die Bemerkung von Interesse ist, es finde sich bei denselben trotz der philosophisch-platonischen mit alexandrinischen Elementen versetzten Denkweise und ungeachtet dessen, dass sonst die paulinische Auffassung des Christenthums überwog, der Chiliasmus der Judenchristen, einfach darum, weil derselbe allgemeiner Glaube geworden war.

lische Autorität er verworfen zu haben scheint, indem er die verdammt, welche Götzenopferfleisch essen; ebjonitisch ist sein Chiliasmus, seine Dämonologie, seine Ansicht vom h. Geiste, den er unter die Engel zählt, sein Engelkultus, seine Ueberschätzung des A. Test's. Verwandten Charakters ist sein mildes Urtheil über die Ebjoniten und sein schroffes über die Gnostiker. — Platonisch dagegen ist seine Logosidee und die auf ihr ruhende Christologie, welche mit dem Chiliasmus in principiellen Widerspruch steht. — Die ebjonitischen Elemente sind ihm aus der kirchlichen Ueberlieferung zugekommen. Mit den Clementinischen Homilien berührt er sich häufig. Nur hat der männliche „Logos" der Apologeten vor der weiblichen „Sophia" der Ebjoniten die entschiedenere Hypostasirung voraus. Die jüdisch-alexandrinische Religionsphilosophie hatte hier vorgearbeitet.

Ueberhaupt sieht Schwegler aus Justins Schriften, wie flüssig in der Kirchenlehre damals noch Alles war, oder wie wenig überhaupt von einer Kirchenlehre in der Zeit die Rede sein kann. Ein kirchliches Dogma gab es noch nicht, sondern nur eine Meinung der Mehrzahl und der Minderzahl, verschiedene Standpunkte und Ansichten, die sich namentlich in christologischer Hinsicht sehr spät ausgeglichen haben. Auch rücksichtlich des Chiliasmus begegnen wir einem Schwanken, das innerhalb einer Kirche, die eine Kirchenlehre hatte, unbegreiflich wäre.

In der Beurtheilung des von Justin gebrauchten Evangeliums oder der *ἀπομνημονεύματα τῶν ἀποστόλων* schliesst sich Schwegler ebenfalls an Credner an. — Davon, dass Justin das Christenthum ebenso wie der Pastor des Hermas und der zweite Clemensbrief als „neues Gesetz" aufgefasst habe, sagt er nichts. Und doch schliesst er von der „gesetzlichen Denkweise" des Hirten, des Jacobusbriefes und ähnlicher Schriften auf die ebjonitische Denkweise ihrer Verfasser. Warum überging er dieses wichtigste Moment Justin'scher Lehre, das ihm doch so beweiskräftig erscheinen musste? Es erklärt sich dieses Schweigen aus der völligen Abhängigkeit von Credner, der bei der Beurtheilung Justins auf diese Seite der Sache auch nur flüchtig eingegangen war. Bei etwas selbständigerer Haltung und grösserer Rücksichtnahme auf die Quellen, hätte sich Schwegler die Frage aufdrängen müssen, wie sich mit einer ebjonitischen Denkweise die Ansichten vereinigen lassen, die Justin über das jüdische Gesetz, über die Verwerfung des jüdischen Volks und über die Erwählung der Heiden im Dialog ausgesprochen hat.

Hören wir nach dem Schüler den Meister der Tübinger Schule.

Baur („Das Christenthum und die Kirche der drei ersten Jahrhunderte" 1. Aufl. 1853) will Justin d. M. als den treuesten Repräsentanten der „Uebergangsperiode" angesehen wissen d. h. der Zeit, in welcher die Denkweise der apostolischen Väter allmälig in die der katholischen Kirchenväter übergeht. Die Frage, ob Justin der judenchristlichen oder der paulinischen Richtung angehöre und ob sein dogmatischer Standpunkt als Ebjonitismus oder Paulinismus zu bezeichnen sei, beantwortet er dahin, dass er mit Entschiedenheit weder auf die eine noch auf die andere Seite gestellt werden könne. „Er unterscheidet sich selbst von den Judenchristen . . . . noch weit mehr vermisst man aber bei ihm eine ausdrückliche Anerkennung des paulinischen Christenthums." Obgleich er seine Ansicht vom Glauben Abrahams vielleicht dem Römerbrief entlehnt hat und durch Betonung der Glaubensgerechtigkeit als Pauliner sich darstellen will, so nennt er doch nicht einmal den Namen des Apostels Paulus. Wenn er also auch der Sache nach Pauliner ist, so will er es doch dem Namen nach nicht sein; und es ist bei ihm nur nicht ausgesprochen und offen erklärt, was gleichwohl der Sache nach schon vorhanden ist: das katholische Christenthum. Baur beruft sich namentlich darauf, dass Justin, wie Barnabas, im Christenthum ein neues Gesetz sieht, das im Grunde schon in der alttestamentlichen Zeit vorhanden war, aber von den Juden nicht erkannt wurde, weil sie das mosaische Gesetz nicht zu deuten vermochten, es vielmehr ganz äusserlich und buchstäblich verstanden. So verhält sich Justin zwar zum Judenthum ablehnend, aber behandelt doch das A. Test. als die eigentliche Quelle tieferer religiöser Erkenntniss. Es bleibt ihm mittelst der vom alexandrinischen Judenthum herübergenommenen typischen, symbolischen und allegorischen Auffassungsweise die absolute Quelle der Wahrheit. Das ist eine Stellung zum A. Test., die wesentlich anders ist als die des Apostels Paulus. So sehr das Judenthum gegen das Christenthum herabgesetzt wird, so sehr tritt doch überall das Interesse hervor, die Identität des Christenthums mit der alttestamentlichen Religion festzuhalten: das Neue im Christenthum ist nur die Neuheit des über den Inhalt des A. Test's aufgegangenen Bewusstseins. Der absolute Gegensatz, welchen der Paulinismus aufstellte, wurde so mehr und mehr ein bloss relativer und subjectiver.

„Im Uebrigen stellt sich uns auch bei Justin ganz derselbe Lehrtypus dar, welcher nun schon als der allgemeinste Ausdruck des christlichen Bewusstseins anzusehen ist." Christus hat

zwar den Fluch auf sich genommen und die an ihn Glaubenden durch sein Blut gereinigt, aber die Bedingung der Sündenvergebung ist nicht der Glaube im paulinischen Sinne, sondern Reue, Sinnesänderung und Befolgung der göttlichen Gebote, worauf als auf die Bethätigung der eigenen sittlichen Kraft des Menschen Justin mit besonderem Nachdruck dringt. Christus ist daher nicht sowohl Erlöser als vielmehr Lehrer und Gesetzgeber.

Indem Baur in der angegebenen Weise den Standpunkt Justins charakterisirt, protestirt er aufs entschiedenste gegen A. Ritschl *), der den Märtyrer ebenso wie den Hirten des Hermas der paulinischen Richtung zugewiesen und die moralisirende Denkweise Justins daraus erklärt hatte, dass die paulinische Richtung zu ihrer eigenen Erhaltung und Consolidation der Aufstellung einer allgemeinen und unmittelbaren Lebensnorm bedurfte, welche vom mosaischen Gesetz verschieden, aber den sittlichen Bestandtheilen desselben entsprechend war. Diese Erklärung des Uebergangs vom ursprünglichen Paulinismus zu „einer mehr praktischen Form" desselben bezeichnet Baur als äusserlich.

Wenn irgend etwas, so liefert die Beurtheilung Justins von Seiten Baurs den Beweis sowohl der Unhaltbarkeit der Credner'schen und Schwegler'schen Auffassung, als auch der Unbrauchbarkeit des ganzen Schema's, nach welchem alles Christliche entweder als ein Ebjonitisches oder Paulinisches oder als ein Mittleres zwischen diesen beiden anzusehen ist. Denn was hat dieses Schema für einen Werth, wenn selbst Baur an der Hand desselben über eine so maassgebende Persönlichkeit wie Justin und über den ersten nachapostolischen Mann, von dem eine grössere Zahl umfangreicher, sowohl gegen Heiden wie Juden gerichteter, Schriften vorliegt, nichts zu sagen weiss, als nur, seine Stellung sei überhaupt noch zu unbestimmt und unsicher, als dass sie genauer fixirt werden könne? Diese Unsicherheit ist um so verhängnissvoller, je unumwundener Baur anerkennt, dass sich bei Justin der Lehrtypus darstelle, „welcher als der allgemeinste Ausdruck des christlichen Bewusstseins anzusehen ist." Und doch hat Baur sich die Beurtheilung Justins schon zu leicht gemacht, indem er darauf verzichtete, die notorisch weder ebjonitischen noch paulinischen, sondern heidnischen oder griechisch-philosophischen Bestandtheile seines Christenthums genauer ins Auge zu fassen. Er gedenkt zwar der Lehren vom *λόγος σπερματικός*, von der Frei-

*) „Entstehung der altkath. Kirche" 1. Aufl.

heit des Willens, von der Fähigkeit des natürlichen Menschen christlich zu leben *), aber ohne sie genauer zu berücksichtigen, geschweige denn mit seiner eigenthümlichen Glaubensweise zu vermitteln. Sollen wir uns wirklich einem Justin gegenüber mit der Formel begnügen „er ist der Sache nach Pauliner, aber dem Namen nach will er es nicht sein"? Weder das Eine noch das Andere ist richtig.

Wem nicht an der Rathlosigkeit des Meisters der Tübinger Schule, wie sie in der Beurtheilung Justins zu Tage tritt, die Undurchführbarkeit der berühmten Hypothese von der Entwickelung des zwiespältigen Urchristenthums zum „katholischen" Kirchenthum klar wird, der wird sich auch durch Ritschl's epochemachende Untersuchung über „die Entstehung der altkatholischen Kirche" nicht davon überzeugen lassen, dass ganz neue Faktoren in die Geschichte einzuführen sind, will man anders die Entstehung und Entwickelung derjenigen Richtung begreifen, die mit Recht von Ritschl als die altkatholische im Unterschiede von der urchristlich-apostolischen und ebenso von der spätern katholischen bezeichnet wird.

Bevor wir auf diese Leistung Ritschl's, durch welche ganz neue Gesichtspunkte für die Beurtheilung Justins eröffnet werden, näher eingehen, fassen wir am Schlusse dieses Abschnitts die Monographien ins Auge, die von Semisch i. J. 1840 und von K. Th. v. Otto i. J. 1853 veröffentlicht wurden **). Semisch steht mit seiner umfassenden, auf gründlichstem Quellenstudium beruhenden und die gesammte Literatur berücksichtigenden Darstellung des Lebens und der Lehre Justin's auf dem Standpunkte evangelisch-kirchlicher Orthodoxie. Daraus erklärt sich's, dass er nachdrücklicher als alle Anderen und nicht zum Nachtheil der Sache die Momente Justin'scher Denk- und Lehrweise betont, in denen er mit der apostolischen Lehre stimmt, das kirchliche Bewusstsein

*) Vgl. Baur a. a. O. S. 366 ff.

**) Wir könnten an dieser Stelle auch Möhler's gedenken, welcher in seiner „Patrologie u. s. w." Regensb. 1840. ausführlich auf Justin den Märtyrer eingeht. Aber man braucht bloss diese Abhandlung S. 188 ff. zu lesen, um zu der Ueberzeugung zu kommen, dass in Fragen der Art, wie sie heutzutage die Patrologie aufzuwerfen genöthigt ist, auch den liebenswürdigsten Katholiken keine maassgebende Stimme zukommt. Justin ist nach Möhler einfach ein sehr frommer Mann, ein „treffliches Organ der Kirche" und „ein geistvoller Vertheidiger ihrer Dogmen" gewesen. Sein Chiliasmus hat nicht viel zu bedeuten. Ceillier hat schon überall das Richtige von Justin gesagt.

repräsentirt und sich vom Gemeindeglauben seiner Zeit abhängig zeigt. Semisch ist aber unbefangen genug, um anzuerkennen, dass sich durch fast alle seine Lehren ein fremdartiges Element hindurchzieht und sehr bedeutende Abweichungen von der apostolischen Lehrweise ebenso wie von der späteren kirchlichen Lehrform verursacht. So werthvoll Semisch's Beobachtungen in dieser Beziehung sind, so fehlt es doch bei aller Gründlichkeit im Einzelnen an einem zusammenfassenden Gesammturtheil über den Standpunkt, den Justin einnimmt; und der Leser bleibt im Unklaren darüber, aus welchen Elementen sich sein Christenthum zusammensetzt und aus welchen Gründen sich seine Lehre gerade so gestaltet hat, wie sie uns vorliegt. Diese Mängel der Darstellung sind zum Theil dadurch bedingt, dass Semisch die Lehren des Märtyrers nicht in ihrem eigenen Zusammenhange entwickelt, sondern nach dem Schema der lutherischen Dogmatik aufzählt. So ist es gekommen, dass einige der charakteristischsten Eigenthümlichkeiten Justin'scher Denkweise, wie seine Lehre vom Gesetz, von der Busse, vom Glauben u. a. m. gar nicht oder in ganz unzureichender Weise erörtert worden sind. Mit Einem Worte: Semisch hat die Lehrweise des Märtyrers immer nur an der ausgebildeten Kirchenlehre und an der Lehrweise anderer Kirchenväter gemessen und ist darum nicht über kritische Reflexionen hinausgekommen, welche noch lange nicht dem Bedürfniss nach einem wahrhaft geschichtlichen Verständniss dieses Mannes Genüge leisten.

„Seine Orthodoxie — sagt Semisch II, 226 — ist nur eine sehr schwache Annäherung an das Ideal.“ Dennoch hat sich Justin keiner Zeitphilosophie solidarisch angeschlossen oder irgend einer Partei dienstbar gemacht. Vom Platonismus ist er nicht abhängig und dem Ebjonitismus hat er nicht gehuldigt. Justin ist ein gemässigter Pauliner. Seine Beurtheilung des Judenchristenthums bekundet eine ächt apostolische Denkart. Vom Apostel Paulus schweigt er aus Rücksicht auf die Juden, die er gewinnen will, oder weil er (in den Apologien) die Repräsentation der christlichen Sache ausschliesslich an die Person Jesu knüpft. Die Verurtheilung des Opferfleischgenusses steht im Zusammenhange mit seinem Eifer gegen die antinomistischen Gnostiker und ist darum jedenfalls im Sinne Pauli. Die Benützung des A. Test's ist nichts weniger als ebjonitisch, denn die Ebjoniten verwarfen die prophetischen Schriften und deuteten das A. Test. anders. (Iren. adv. haer. I, 26: „quae sunt prophetica, curiosius exponere nituntur“.) Die Uebereinstimmung Justins mit den

Ebjoniten in der Dämonologie, der Tauflehre und in der Lehre vom tausendjährigen Reiche erklärt sich aus der allgemeinen Denkweise aller Christen jener Zeit ohne Unterschied der Parteifärbung.

Wirklich abhängig ist Justin von der jüdisch-alexandrinischen Theosophie. Er schliesst sich an Philo zum Theil wörtlich an. Seine Gotteslehre ist nicht platonisch sondern entspricht dem rohen kirchlichen Lehrtropus seiner Zeit. In der Logoslehre knüpft er an Johannes und Philo an, „um die Möglichkeit und Wirklichkeit des Vorhandenseins eines zweiten Göttlichen neben dem Urgöttlichen darzuthun und die Vereinbarkeit dieser Zwiefachheit des göttlichen Seins mit der christlichen Grundvoraussetzung der Einheit des Göttlichen zu zeigen“ (II. 278). Weder der nicänische noch der arianische Lehrbegriff findet sich bei ihm. Seine Lehre ist ihrem Kerne nach unzweifelhaft die Lehre des N. Test. und der Glaube der nachapostolischen Kirche. Vom Platonismus in der Logoslehre ist nichts zu spüren. Wo Philo mit Plato Hand in Hand geht, hält Justin sich fern. Nur dort schliesst er sich Philo an, wo die Anschauungen des Alexandriners einen alttestamentlichen Hintergrund haben. Alles Uebrige können wir (an dieser Stelle) übergehen; denn so werthvoll auch die Darstellung im Einzelnen ist und so reichliches Material zur Beurtheilung zusammengetragen worden ist, so wenig ist es Semisch gelungen, in klarer und überzeugender Weise den Ort zu bestimmen, den der Märtyrer in der Geschichte der Kirche des zweiten Jahrhunderts einnimmt. Der Verfasser hat übrigens selbst erklärt, dass sein Werk einer völligen Umarbeitung bedürfe und hat eine solche schon vor längerer Zeit in Aussicht gestellt. Man kann nur bedauern, dass sie bis jetzt nicht erschienen ist.

Wesentlich auf demselben Standpunkt wie Semisch steht der um die Herausgabe der Werke Justins hoch verdiente K. Th. v. Otto *). Abgesehen von den in den Prolegomenen und Noten zu den Werken Justins enthaltenen Bemerkungen und der Schrift „de Justini M. scriptis et doctrina“ 1841, und einem Vortrage „zur Charakteristik des heil. Justinus u. s. w.“ 1852 (vgl. Sitzungsbe-

*) Auf Duncker „die Logoslehre Justins d. M.“ 1847. und auf Dorner „Lehre von der Person Christi“ einzugehen, haben wir an dieser Stelle keine Veranlassung, da beide sich nur mit einzelnen Stücken der Lehre Justins beschäftigen. Uebrigens ist Duncker's Nachweis, dass Justin unter dem Einfluss der stoischen Philosophie gestanden habe, nur die Begründung einer schon von Semler ausgesprochenen Behauptung.

richte der phil.-histor. Classe der kaiserl. Akademie der Wissenschaften. Wien. 1852) kommt hier in Betracht der Artikel „Justinus der Apologet“ in Ersch und Gruber, Allgem. Encyklopädie u. s. w. 2. Sect. Thl. XXX. 1853.

Ueber den „dogmatischen Standpunkt“ Justins bemerkt Otto, dass Justin der erste Kirchenvater sei, bei dem sich Spuren Platonischer Philosophie zeigen. „Zumeist als Produkt des Einflusses, welchen die platonische Philosophie damals im Orient übte, betrachten wir bei ihm die Coincidenz der Vorstellungen.“ Sein Platonismus hält sich durchaus auf der Basis des Christenthums. Nicht einmal seine Philosophie ist rein platonisch; denn die Lehre vom Logos „der Mittelpunkt der Philosophie Justins“ ist nicht rein platonisch, sondern hat sich im Anschluss an die jüdisch-alexandrinische Philosophie entwickelt und hängt mit dem Stoicismus zusammen, welcher damals im Occident überwiegend herrschte als die eigentliche philosophia civilis.

Ebjonitisch gesinnt kann er nicht gewesen sein, weil er sich über die judaisirenden Christen als ihm fremde Parteien erklärt. Er gehörte zu den „gemässigten (?) echt apostolischen Heidenchristen.“

Die Grundlage seiner Darstellung der christlichen Lehre ist eine doppelte: das kirchlich-traditionelle Taufbekenntniss und die heilige Schrift.

Es ist ein Verdienst Otto's, dass er wie Semisch nachdrücklichst die Abhängigkeit Justins von dem Gemeinchristlichen betont. Otto trifft die Sache noch mehr, wenn er diese Abhängigkeit als Gebundenheit an das Taufbekenntniss und überhaupt an ein „formulirtes Schema“ der Lehre bezeichnet. „Justin“ führt — sagt Otto*) — mitunter die Summe des christlichen Glaubens oder einzelne Sätze so an, dass man die stillschweigende Beziehung auf etwas kirchlich Gegebenes merkt; man sieht, dass er einer Norm folgt. Ueberhaupt spricht er meist communicativ aus dem Bewusstsein der Uebereinstimmung mit Anderen ihm gleich denkenden, als Repräsentant einer Gemeinschaft der *μαθηταὶ τῆς ἀληθινῆς Ἰησοῦ Χριστοῦ καὶ καθαρᾶς διδασκαλίας* (Dial. 35). Allgemein anerkannte Lehren will er vortragen (Apol. I, 6, 13, 46).“ Das ist eine für die Beurtheilung Justins wichtige Wahrnehmung.

Otto macht weiter darauf aufmerksam, dass sich von einer bewussten Anwendung oder Geltendmachung des Grundsatzes, dass die Schrift nach dem *κανὼν τῆς ἀληθείας* oder nach einer regula

---

*) Vgl. Ersch-Gruber a. a. O. S. 64.

fidei ausgelegt werden müsse, bei Justin noch nichts finde. Das hängt, wie Otto richtig bemerkt, damit zusammen, dass der neutestamentliche Canon für Justin noch keine Bedeutung hat. „Auf die Zusammenstellung des N. Test. kommt er nie zu reden.“ Nur den alttestamentlichen Canon erkennt er an und nimmt ihn „als rein christliches Besitzthum“ in Anspruch. Offenbar gilt ihm auch nur die prophetische Schrift als inspirirt. Dieses Urtheil ist dadurch bedingt, dass nach Justin Offenbarungen immer nur in der Ekstase mitgetheilt werden *). Daher ist die neutestamentliche Offenbarung, die durch Belehrung der Apostel von Seiten Christi zu Stande kommt, in einem anderen Sinne als die alttestamentlich-prophetische auf göttliches Wirken zurückzuführen. Sie ist nicht Offenbarung im eigentlichen Sinne, nicht Inspiration, weil der spiritus sanctus, der immer der spiritus propheticus ist, bei derselben nicht thätig gewesen ist. Nur die Apokalypse des Johannes ist auch nach Justin inspirirt, weil sie ein prophetisches Buch ist. Da Otto übrigens nur die Einzelheiten der Denkweise Justins genau zusammengestellt, seine Stellung in der Geschichte unerörtert gelassen hat, so berücksichtigen wir ihn weiter unten.

4. Von A. Ritschl bis auf die Gegenwart. (1857—1876.)

Die Beurtheilung Justins und die Deutung seines Standpunkts durch Ritschl, auf welche bisher schon mehrfach hingewiesen wurde, findet sich in seinem Werk „Die Entstehung der altkatholischen Kirche“ 2. Aufl. 1857.

Nach einer scharfsinnigen Auseinandersetzung mit Neander und Thiersch einerseits und Schwegler und Baur andererseits unternimmt es Ritschl **) die Entwickelung des Christenthums im zweiten Jahrhundert aus einer Abwandlung der paulinischen Ansicht zu erklären und das katholische Christenthum im Allgemeinen auf die paulinische Richtung zu reduciren. Ritschl hält das Judenchristenthum für entwickelungsunfähig und behauptet, dass das katholische Christenthum nicht aus einer Versöhnung der Judenchristen und der

---

*) Dial. 115: „*οὐκ αὐτοψίᾳ ἐν καταστάσει ὢν, ἑωράκει, ἀλλ' ἐν ἐκστάσει, ἀποκαλύψεως αὐτῷ γεγενημένης.*“

**) Nach dem Vorgange von L. Georgii „Ueber den Charakter der christl. Geschichte in den zwei ersten Jahrhunderten“ (deutsche Jahrbücher f. Wissenschaft und Kunst. 1842). Vgl. Ritschl, „Entst. d. altkath. Kirche“ S. 20 und 21.

Heidenchristen hervorgegangen, sondern dass es eine Stufe des Heidenchristenthums allein sei.

Mag man im Einzelnen noch so viel an der Durchführung dieses Gedankens vermissen oder aussetzen, er bezeichnet schon als Reaction gegen Baur und gegen den weitverbreiteten Glauben an den judenchristlichen Charakter des ältesten Christenthums eine Wendung von unermesslicher Bedeutung für die kirchenhistorische Forschung. Der Bann der Tübinger Geschichtsbetrachtung war gebrochen, der Anstoss zu einer Reihe Gewinn bringender Untersuchungen war gegeben, und der Forschung war eine Bahn eröffnet, auf der schon gegenwärtig eine Anzahl Historiker wandeln, ohne doch klar und deutlich auszusprechen, wem sie den Rücken gekehrt haben und welchem Führer sie folgen. Der „herabgekommene Paulinismus" oder „der degenerirte Paulinismus" ist bereits eine geläufige Redensart im Munde der Theologen verschiedenster Richtung geworden.

Die Frage nach der Abstammung der altkatholischen Kirche — sagt Ritschl S. 271 — kann so lange nicht richtig beantwortet werden, so lange sich die entgegengesetzten Ansichten um das in sich verkehrte Problem bewegen, ob die katholische Kirche sich auf den Grundlagen des Judenchristenthums oder auf den des Paulinismus entwickelt habe. Denn „es ist ein irreführender Gedanke, den Paulinismus als das Gegentheil des jüdischen Christenthums in der Epoche von der Apostelzeit bis zur Ausschliessung der jüdischen Christen aus der Kirche zu bezeichnen. Nicht der Paulinismus sondern das Heidenchristenthum bildet den Gegensatz. Das Heidenchristenthum ist aber nicht als paulinische Richtung zu charakterisiren, sondern steht nur unter einem vorwiegenden Einfluss von paulinischen Gedanken, wenn auch in gebrochener Gestalt." In dieser Gedankenreihe ist jedes Glied von gleichem Gewicht.

Justin d. M. ist der eigentliche Repräsentant des katholisch werdenden Heidenchristenthums. Denn er vollendet einerseits den Gedanken vom Christenthum als neuem Gesetz und stellt ihn in der Form fest, welche seitdem in der katholischen Kirche festgehalten worden ist, andererseits hat er, gemäss einem unzweifelhaften Bedürfniss des Heidenchristenthums die Arbeit an dem christologischen Dogma begonnen und die ersten Elemente derjenigen Ansicht ausgebildet, welche in der nicänischen Lehre von der Homousie des Logos zum Abschlusse kam.

Seine „religiösen Grundanschauungen" stehen dem „herabgekommenen Paulinismus" des römischen Clemens am nächsten. Von

diesem Standpunkte aus hat er den Gegensatz des Christenthums und Judenthums als den des neuen Gesetzes und des alten Gesetzes, des neuen und alten Bundes formulirt und das allegorisch gedeutete A. Test. als die Autorität für die christliche Gemeinde festgestellt, durch welche die heidenchristliche Sitte in ihrem Gegensatz gegen die jüdische geschützt wird. — Mag er dabei einzelne Anschauungen aus den Gedankenkreisen der Ebjoniten entlehnt haben: das beeinträchtigt nicht seine heidenchristliche Stellung, die in der Beurtheilung des gesammten ceremonialgesetzlichen Theils des Gesetzes, die Beschneidung mit eingerechnet, so entschieden wie möglich zu Tage tritt. Obgleich er den Apostel Paulus nicht nennt, auch keinen Ausspruch desselben citirt, so ist er doch von paulinischen Gedanken beherrscht. Oder woher wollte man sonst die immerwiederkehrende Gedankenwendung erklären, dass die an Christus glaubenden Heiden die wahren Söhne Abrahams, das wahre israelitische Geschlecht seien? Nur ist er zur echten Reproduction der paulinischen Gedanken ebenso unfähig wie Clemens von Rom.

Ueberall lässt sich bei Justin dieser „herabgekommene Paulinismus“ nachweisen. Er bekennt sich zur Rettung, Erlösung und Reinigung des Sünders durch den Tod Christi; er vergisst auch nicht dessen zu erwähnen, dass die Reinigung durch das Blut Christi denen gilt, die ihm glauben, aber dieser Glaube ist nicht als der Glaube an Christus gedacht, sondern er wird in die Busse und den Werkgehorsam aufgelöst, und er beschränkt die Wirkung des Opfers Christi auf die Bedingung dieses empirischen Verhaltens. Diese Auslegung der paulinischen Wendungen drückt die Unfähigkeit aus, das von Gott gesetzte Verhältniss von dem auf Gott bezogenen Verhalten zu unterscheiden.

Als letzten und tiefsten Grund dieser Unfähigkeit macht Ritschl S. 304 geltend, dass dem Heidenchristenthum das echte aus dem richtig gedeuteten Alten Testament zu schöpfende Verständniss der apostolischen Hauptideen mangelte. Es vermochte sich nicht der richtigen und nothwendigen alttestamentlichen Voraussetzungen der apostolischen Grundideen zu bemächtigen (vgl. S. 282).

So total abweichend von allen seinen Vorgängern erklärt Ritschl die Eigenthümlichkeiten des Justin'schen Christenthums *).

---

*) Lange streift einmal den Ritschl'schen Gedanken, wenn er sagt, der Verf. des Dialogs sei von paulinischen oder „jüdisch-christlichen“ Gedanken abhängig.

Justins „Gesetzlichkeit“ also hat so wenig mit dem Judenchristenthum zu thun, dass sie vielmehr in der bei einem Heidenchristen begreiflichen Unfähigkeit wurzelt, in die alttestamentlichen Voraussetzungen der paulinischen Lehre mit vollem Verständniss einzudringen! Welch' eine Fülle neuer Gedanken knüpft sich an diese kühne Behauptung! Die Revolution, welche diese Anschauung der Dinge in den bis dahin maassgebenden Kreisen der „wissenschaftlichen“ Theologen anrichten musste, war an sich schon viel verheissend für die geschichtliche Erkenntniss der nachapostolischen Zeit.

Waren einmal — fährt Ritschl fort — von Seiten der Heidenchristen und von Justin die Grenzen des religiösen Verhältnisses und des sittlichen Verhaltens verwischt worden, so war es natürlich, dass die objective Offenbarung wesentlich als die neue Gesetzgebung angeschaut wurde. Indem sich Justin ausdrücklich auf die in der Bergpredigt und sonst vorgetragenen sittlichen Vorschriften Christi bezieht, bezeichnet er das Christenthum als das von dem rituellen Stoffe gereinigte mosaische Gesetz. Er stellt also das alte und neue Gesetz nicht, wie es sein sollte, in positiven Gegensatz zu einander, sondern begründet nur den relativen Unterschied. So weicht er mit seiner Ansicht ab von dem durch Paulus erläuterten Gegensatz von Gesetz und Evangelium. Die Unterwerfung unter das neue Gesetz setzt aber die Erkenntniss Christi als des Gesetzgebers voraus. Und diese Erkenntniss so wie der aus derselben resultirende Gehorsam ist nur dort sicher gestellt, wo man Christum auf Grund des Alten Testaments als den alle göttliche Offenbarung vermittelnden Logos erkannt hat, der als solcher Gott ist. „Durch diese Vorstellung von Christus ist wirklich der universelle und absolute Charakter des Christenthums bezeichnet, welchen der Begriff des neuen Gesetzes nicht erreicht.“ Der Glaube an Christus aber als den göttlichen im Fleische erschienenen Logos, der Gott ist, bildet den durch nichts zu verwischenden Gegensatz gegen die alte Religion.

Es ist nur zu bedauern, dass Ritschl sich bei der Darstellung der Justin'schen Denkweise fast ausschliesslich an den Dialog gehalten hat. Die Apologien hätten ihm nicht nur Material zur Vervollständigung seiner Skizze geboten, sondern die Beantwortung einer Frage nahe gelegt, die beantwortet werden muss, will man anders die letzten Ursachen der Degeneration des Paulinismus innerhalb der heidenchristlichen Gemeinden aufweisen und begreiflich machen, warum in diesen Kreisen von Anfang an ein

solches Verständniss des Alten Testaments fehlte, wie es zu voller Würdigung der apostolischen Lehrweise erforderlich war. Denn es ist nicht ohne weiteres klar, warum die Alteration der christlichen Grundgedanken und die derselben entsprechende Deutung des Alten Testaments sich gerade in der Richtung auf Gesetzlichkeit bewegte und die einseitige Auffassung des Christenthums als Lehre und Christi als des Lehrers und Gesetzgebers zur Folge hatte. Wenn diese Umdeutung in gnostisirender und moralisirender Richtung sich auf heidenchristlichem Boden vollzog, so muss doch wohl im heidnischen Denken und in der religiös-sittlichen Anschauungsweise des griechischen Heidenthums die Wurzel jenes falschen Verständnisses des Christenthums gesucht werden. In wie weit nun Justin von heidnischen Anschauungen, sei es allgemein herrschenden, sei es platonischen oder stoischen oder überhaupt schulmässig entwickelten abhängig war, hätte an der Hand der Apologien nachgewiesen werden können und sollen.

Justin hat aber das Schicksal gehabt, immer entweder nach Maassgabe der Apologien oder des Dialogs beurtheilt worden zu sein. In älterer Zeit hat sich die Kritik fast ausschliesslich an die Apologien gehalten und darum immer nur von platonischen Einflüssen und platonisirenden Anschauungen des Märtyrers etwas zu sagen gewusst, ja Lange ging in dieser Einseitigkeit so weit, dass er bei der Beurtheilung Justins den Dialog gänzlich ausschloss. In neuerer Zeit hat man sich fast überall, wo man gründlicher die Beurtheilung Justins in Angriff nahm, ausschliesslich an den Dialog gehalten und Justin in Folge dessen zum Ebjoniten gemacht. Ritschl wäre mit seiner Deutung des Justinschen Standpunkts berufen gewesen, dieser Einseitigkeit ein Ende zu machen.

Aus den Apologien hätte er die Gebundenheit Justins an heidnische Vorstellungsweisen nachweisen und dann den Beweis antreten können, dass diese Abhängigkeit vom Heidenthum mit innerer Nothwendigkeit zu der Umdeutung paulinischer und apostolischer Gedanken führt, welche im Dialog zu Tage tritt. Er hätte dann in erfolgreicherer Weise der Bemerkung Baurs *) begegnen können, dass seine Erklärung des Umschlags aus der paulinischen Denkweise in eine mehr moralisirende oder zu einer mehr praktischen Form „äusserlich“ sei. Dass die paulinische Richtung zu ihrer eigenen Erhaltung und Consolidation die Auf-

*) Das Christenthum und die K. der drei ersten Jahrh. S. 117.

stellung einer allgemeinen und unmittelbaren Lebensnorm bedurft und darum einer moralisirenden Tendenz Raum gegeben habe, ist ja in der That keine ausreichende Erklärung. Und wenn Ritschl*) gegen Baur bemerkt, dass er nicht den Anspruch mache „eine von äusseren Motiven und Verhältnissen unabhängige Entwickelung nachzuweisen“ so hat er zu früh darauf verzichtet, wenigstens in Justins Denkweise den Ursachen nachzuspüren, aus denen seine Unfähigkeit, paulinische Lehren richtig zu fassen, entspringt.

Der Erste, welcher Ritschl's neue Erklärung Justinischer Lehrweise acceptirte, war Semisch in dem Artikel „Justin d. M.“ in Herzogs Realencyklopädie (1857) **). Justin steht nach ihm an der Spitze seines Zeitalters, einmal darin, dass er, angeregt durch Aristides, das Christenthum mit der classischen Bildung in eine nicht mehr zu lösende Verbindung brachte und durch philosophische Behandlung des Glaubens die Anfänge einer christlichen Theologie einleitete, sodann, indem er durch den Rückschritt zu einer mehr ethisch-gesetzlichen Auffassung des Christenthums einer der Hauptbegründer des sich feststellenden Katholicismus wurde. Nichtsdestoweniger ist er im Wesentlichen Pauliner. Es lassen sich bei ihm alle wesentlichen paulinischen Lehrelemente nachweisen, wenn auch modificirt im Geiste des auf Legalität zurücklenkenden Katholicismus. Eine Erklärung dieser seltsamen Wandelung des Paulinismus hat Semisch auch nicht versucht, obgleich er die richtige Bemerkung macht, dass der Einfluss der griechischen Philosophie in drei Punkten bei Justin zu Tage trete: 1) in der Auffassung des Christenthums als Erkennen und Lehre, 2) in der überspannten Ansicht von der sittlichen Güte der Menschennatur und 3) in der mitunter unvorsichtigen Ineinsbildung der Logosidee mit dem Weltbegriff.

Der Zeit nach schliesst sich an diesen Artikel Semisch's die Darstellung des Lebens und der Lehre Justins von Böhringer***) an. So verdienstlich dieselbe in ihrer Art ist, so wenig macht sie den Anspruch, die Probleme zu lösen, die überall ins Auge gefasst wurden, wo man nach wissenschaftlicher Erkenntniss der christlichen Glaubensweise des ersten theologischen Denkers rang und ihn als den Schlüssel zum Verständniss der kirchlichen Entwickelung des zweiten Jahrhunderts behandelte.

---

*) Entstehung der altk. Kirche 2. Aufl. S. 23.

**) In diesem Artikel stellt Semisch eine durchaus neue Bearbeitung seiner Monographie in Aussicht.

***) „Kirchengeschichte der drei ersten Jahrhunderte in Biographien“ 2. Aufl. 1860.

Wir sehen deshalb von Böhringer ab und wenden uns einer Arbeit zu, die sich als Skizze ankündigt, aber in vieler Hinsicht zu dem Besten gehört, was in Darstellung und Zusammenfassung der Gedanken Justins geleistet worden ist. Es ist der Aufsatz Weizsäckers: „die Theologie des Märtyrers Justinus“ *).

Der Werth dieser Darstellung besteht darin, dass sie die Eigenthümlichkeiten der „Theologie“ Justins nicht nur allseitig und gleichmässig ins Auge fasst, sondern auch um zwei dem Gedankenkreise Justins selbst entnommene Grundlehren, die Offenbarungslehre und die Freiheitslehre gruppirt, endlich auch den Versuch macht, die Betonung dieser beiden Hauptlehren von Seiten Justins, die Unterordnung aller anderen unter dieselben und die eigenartige Färbung aller seiner christlichen Gedanken aus dem Zweck zu erklären, den der Märtyrer bei Abfassung seiner Schriften im Auge hatte. Es dürfe, meint Weizsäcker, nicht ausser Acht gelassen werden, dass Justin apologetische Zwecke verfolge und Leben und Lehre der Christen den Heiden und den Juden gegenüber zu vertheidigen bemüht sei. Dieser Gesichtspunkt sei bei Beurtheilung seiner Denkweise um so mehr festzuhalten, als mit Sicherheit angenommen werden könne, Justin habe nicht bloss bei Abfassung dieser Schriften, sondern während seines ganzen christlichen Berufslebens und in seinem gesammten theologischen Denken unter dem Eindrucke gestanden, dass das Christenthum als die allein wahre Religion ebenso den Gegensatz zum Heidenthum und Judenthum bilde, wie es andererseits die Wahrheitsmomente beider in sich enthalte und zu vollster Geltung bringe. „Seine Lehre selbst ist ihrer inneren Richtung nach apologetisch. Die Rechenschaft, welche man sich über den Glauben gab und durch welche eine denkende Betrachtung und zusammenhängende Darstellung desselben hervorgerufen wurde, war durch die Vertheidigung des Glaubens gefordert. Das Dogma auf dieser Stufe der Entwickelung muss daher auch mit der entsprechenden Einseitigkeit behaftet sein.“ Die Gesichtspunkte der Vergleichung waren für die Auffassung des Wesens des Dogmas maassgebend. Dem Heidenthum gegenüber lag es nahe, das Christenthum als die ganze Wahrheit (als die vollkommene Philosophie), Christum aber vorzugsweise als Lehrer der Wahrheit zu charakterisiren. „Galt es andererseits den auf das Recht des Gesetzes begründeten Ansprüchen der Juden gegenüber die wahre Gottesgemeinschaft im Volke des neuen Bundes

*) Jahrbb. für deutsche Theologie. Bd. XII. 1867. S. 60 ff.

nachzuweisen, so mochte das Wesen des Christenthums leicht ganz unter den Begriff der Heiligkeit fallen“ und es würde als das neue und ewige Gesetz und Christus als der neue Gesetzgeber bezeichnet. Da es ferner dem Anfangscharakter des christlichen Denkens durchaus entsprach, die Berechtigung der christlichen Ansprüche aus den praktischen und sittlichen Wirkungen des christlichen Glaubens nachzuweisen, so legt Justin den Heiden gegenüber das ganze Gewicht auf die sittliche Macht der christlichen Lehre, den Juden gegenüber auf die umgestaltenden Wirkungen des neuen Gesetzes innerhalb der gläubigen Heidenwelt. So lässt sich der gesetzliche Zug im Christenthum Justins und das Zurücktreten der Heilslehre im engeren Sinne und die einseitige Betonung des Freiheitsbegriffs und der Vergeltung erklären. Es ist eben „noch nicht rein die innere Kraft der Lehre oder des Glaubens selbst, welche die erste Gestalt des Dogmas aus sich hervortreibt; die von den Aussenpunkten sich erhebende Bildung verhüllte theilweise den Kern der Lehre mehr, als dass sie ihn darlegte.“ „Um so leichter konnte eine Anwendung philosophischer Lehren (welche eklektisch aus verschiedenen griechischen Systemen entlehnt wurden) Platz greifen, auf die Lehrbildung Einfluss gewinnen und in loser Verbindung mit dem eigenthümlich Christlichen das Dogma beherrschen.“

Wir haben also — sagt Weizsäcker — das Recht, in der doppelten Eigenschaft des Apologeten und des Philosophen den Schlüssel zu der dogmatischen Eigenthümlichkeit Justins zu finden. Von Judenchristenthum oder judenchristlichen Einflüssen kann bei ihm gar nicht die Rede sein. Denn selbst sein Chiliasmus erklärt sich ebenso durch den Gegensatz gegen die Unsicherheit der Zukunft im Heidenthum wie durch die Parallele der zuversichtlichen Ansprüche der Juden (S. 65). Und die Verschweigung des Namens Pauli ist in einer Streitschrift gegen Juden ebenso wie in den an Staatsbehörden gerichteten Apologien ganz natürlich. Ebensosehr ist die Verwerfung des Götzenopferfleischgenusses durch die veränderte Zeitlage motivirt. Justin steht unzweifelhaft auf paulinischem Boden, er ist durch und durch Heidenchrist und seine Ansicht vom Gesetz ist alles Andere eher als „judaisirend“. Nur an die jüdisch-alexandrinische Philosophie knüpft Justin an und zwar nicht weil sie jüdisch sondern weil sie Philosophie ist. Einzig und allein auf dem Boden des Heidenchristenthums konnte eine so freie und neue christliche Lehrbildung erwachsen, wie wir sie bei Justin finden.

Um die Unterordnung aller seiner Lehren unter die beiden

obengenannten Hauptlehren zu begründen, weist Weizsäcker darauf hin, dass sich das philosophische Element seines christlichen Denkens in seiner Offenbarungslehre, das apologetische in seiner Freiheitslehre ausgeprägt habe. Mit der ersteren hängen die Lehren von Gott, vom göttlichen Logos, der Schöpfung, den Offenbarungen Gottes durch den Logos und der Fleischwerdung des letzteren zusammen und zuletzt reicht die in allen diesen Lehren erkennbare eng geschlossene Kette von Gedanken noch in die Abendmahlslehre hinein. Mit der Freiheitslehre dagegen verbinden sich die Lehre vom Menschen und von den Engeln, vom Urzustande, von der Sünde, vom Heil und vom Erlöser, von der göttlichen Regierung und Vorausbestimmung, vom Werke Christi und von der zweiten Parusie.

Auf die Einzelheiten der Darstellung gehen wir hier nicht ein. Das Gesagte genügt, um zu zeigen, dass Weizsäcker in seiner Skizze nicht nur alle Eigenthümlichkeiten Justin'scher Denkweise berücksichtigt, sondern auch den Dialog ebenso wie die Apologien verwerthet und eine dem Gedankengange Justins entnommene Anordnung und Gruppirung seiner Lehren versucht hat. Endlich hat er zum ersten Male die nächsten Zwecke der Schriften des Märtyrers und die ganze Situation erwogen, in der sich Justin befand, als er es unternahm, das Christenthum vor Heiden und Juden zu rechtfertigen.

Aber gerade der Umstand, dass Weizsäcker seine Aufmerksamkeit auch auf die äussere Situation gerichtet hat, in der sich Justin bei Abfassung seiner Schriften befand, hat es mit sich gebracht, dass die Untersuchung nicht bis zu Ende geführt worden ist. Mit dem Hinweise auf den Gegensatz gegen Heidenthum und Judenthum, in welchem Justin das Christenthum auffasste, ist die Entstehung seiner Denkweise und weiter das Aufkommen des „degenerirten Paulinismus" noch lange nicht erklärt. Denn es bleibt bei der Weizsäcker'schen Ansicht unbegreiflich, warum die kirchlichen Schriftsteller vor und nach Justin, ein Clemens, Hermas, Irenäus, Tertullian und die Alexandriner das Christenthum in den wesentlichsten Stücken und gerade in den Punkten, die uns bei Justin interessiren, ebenso auffassen wie er. Haben sie Alle als „Apologeten" und „Philosophen" über das Christenthum nachgedacht? Oder sind sie dem Vorbilde Justins gefolgt? — So einfach, wie Weizsäcker meint, liegt die Sache doch nicht. Wenn er mit der Bemerkung (S. 68) Recht hätte, dass sich „die Elemente, welche auf Justins Entwickelung entscheidenden Einfluss gewonnen haben, leicht bestimmen lassen": so wären die An-

strengungen, welche bisher auf die Deutung der Lehrweise Justins verwandt worden sind, nicht recht begreiflich.

Dennoch steht Weizsäcker mit seiner Erklärung nicht allein. Wesentlich denselben Standpunkt nimmt Thomasius ein in der „Christlichen Dogmengeschichte" Bd. I. 1874.

„Es hatte sich, sagt er S. 110, ein gewisser gesetzlicher Zug, wie er der apostolischen Zeit noch fern lag, in der Kirche angesetzt. Dieser gesetzliche Zug prägte sich in der ganzen Auffassung des Christenthums aus. Es wird schon von einigen apostolischen Vätern, von Justin und sodann von den grossen Kirchenlehrern des zweiten Jahrhunderts unter den Gesichtspunkt eines neuen Gesetzes gestellt." Das hat zwar, wie Thomasius mit Recht bemerkt, an sich noch nicht den unevangelischen Sinn, welchen Neuere, auch Ritschl, darin finden. Der Ton liegt nicht auf „Gesetz" sondern auf „neu". Der Sinn jenes Ausdruckes wird der sein, dass das Christenthum ein neues sittliches Lebensprincip ist. Aber rein evangelisch wird doch dieser Gedanke nicht durchgeführt. Das Wesen des neuen Lebens wird als Thun des Gesetzes aufgefasst. Der Glaube wird als Gehorsam bezeichnet, häufig auch neben dem Glauben der Gehorsam als Bedingung der Seligkeit genannt. (Justin. Apol. I, 14. 16. Dial. 44.) Damit verblasst der biblische Gegensatz zwischen Gesetz und Evangelium und es kommt dahin, dass auch die regula fidei wie ein Glaubensgesetz behandelt wird.

Nach dieser zutreffenden Schilderung der Sachlage und nach einer Charakteristik der apostolischen VV. (S. 36), welche die Schatten im Bilde der ältesten Kirche zum Theil noch greller zu Tage treten lässt, um zu zeigen „wie tief die christliche Erkenntniss (dieser Zeit) unter der Höhe der apostolischen steht", recurrirt Thomasius zur Erklärung dieser Erscheinung auf das allgemeine Gesetz der Entwickelung, die nicht mit dem Vollendeten anhebt, sondern mit dem Fundamentalen beginnen muss. Er verwirft ausdrücklich die Annahme Neanders von einer Wiederverhüllung des christlichen Geistes durch Zurückkehren auf den alttestamentlichen Standpunkt, ebenso die andere Thiersch's von einem selbstverschuldeten Abfall der alten Kirche und endlich die Baur's von einem ebjonitischen Anfange der Kirche und bemerkt dann: „die Lebensaufgaben der Kirche und das Gesetz der Entwickelung reichen völlig zur Erklärung aus" (S. 37).

Dann heisst es S. 112: „die Erklärung dieser Erscheinung bietet die Darlegung der Gegensätze. Der heidnischen Zuchtlosig-

keit und dem Antinomismus der Gnostiker gegenüber sahen sich die Lehrer der Kirche gedrungen, die sittlichen Anforderungen des Christenthums, den vollen Ernst, den es mit dem Gehorsam gegen die göttlichen Gebote macht, auf's stärkste hervorzuheben. In dem Maasse, als jene Judenthum und Christenthum, altes und neues Testament auseinanderrissen, musste man (?) den Gegensatz zwischen Gesetz und Evangelium als einen nur relativen darstellen, um die Einheit des Urhebers zu wahren. Andererseits sah sich die Kirche durch die subjective Willkühr, mit der die Gnostiker die Lehren des Christenthums behandelten, genöthigt die Glaubensregel als „Lehrgesetz" zu betonen.

Von dieser „Nothwendigkeit," die in dem „Gesetz der Entwickelung" begründet ist, redet Thomasius aufs nachdrücklichste und doch sagt er S. 113, dass es „auffällig" sei, wie wenig Verständniss der paulinischen Lehrform sich in jener Zeit finde und dass in der Auffassung der Glaubensregel als Glaubensgesetz und des Glaubenslebens als Gesetzesgehorsam der mittelalterliche Katholicismus wurzele. So wahr das Letztere ist, so entschieden müssen wir „die Nothwendigkeit" und „das Gesetz der Entwickelung" als Erklärung der geschichtlichen Vorgänge, die hier in Betracht kommen, ablehnen. Es ist nicht „nothwendig", dass eine Einseitigkeit die andere, ein Fehler den anderen nach sich zieht. Wenn es geschieht, so ist mit Sicherheit anzunehmen, dass die beiden Richtungen, die sich in „einseitiger" Weise bekämpfen, an Ein und demselben Fehler leiden; und die geschichtliche Untersuchung wird sich vorzüglich diesem „Gemeinsamen" zuzuwenden und der Wurzel aller Einseitigkeiten nachzuspüren haben. Thomasius durfte von seinem echtchristlichen Standpunkte aus am wenigsten die „Nothwendigkeit" einer fehlerhaften Entwickelung der Kirche behaupten. Er geräth damit zum Theil in die Bahnen der Hegel-Baur'schen und zum Theil in die der Neander'schen Geschichtsauffassung *).

Eine eigenthümliche Mittel-Stellung zwischen Credner und Ritschl nimmt in der Beurtheilung Justins Franz Overbeck

*) Wenn Baur mit dem „Gesetz der Entwickelung" einen in sich nothwendigen Geschichtsprocess zu Stande bringt, so verwendet Neander die Vorstellungen von der nothwendigen oder erklärlichen „Einseitigkeit' aller Richtungen und Denkweisen und der „Reaction" gegen diese Einseitigkeit, welche wiederum einseitig ist und eine abermalige Reaction in entgegengesetzter Richtung hervorruft, um die Dinge in Fluss zu bringen und den Zusammenhang der Begebenheiten herzustellen. Es ist klar, dass Thomasius ohne es zu wollen beide Auffassungen streift.

ein in seinem Aufsatze „über das Verhältniss Justins des Märtyrers zur Apostelgeschichte *)“.

Schon 1870 hatte Overbeck in seinem Commentar zur Apostelgeschichte **) die Ritschl'schen Anschauungen von dem „herabgekommenen Paulinismus in den heidenchristlichen Gemeinden“ in modificirter Weise acceptirt und verwerthet. Er sagt dort in Beziehung auf die A. G. ***): nichts kann evidenter sein, als dass die A. G. auf einem Standpunkte geschrieben ist, welchem das Heidenchristenthum als das in der Gemeinde durchaus vorherrschende Element gilt. Ihr Heidenchristenthum ist nicht das paulinische, aber noch weniger ist ihr Judaismus der urapostolische. Vielmehr muss das Judaistische der A. G. schon ein Bestandtheil des Heidenchristenthums sein. Die A. G. hat die wesentlichen Seiten des Paulinismus aufgegeben mit alleiniger Ausnahme des Universalismus, aber nicht im Sinne einer Concession an eine ausserhalb ihrer eigenen Kreise stehenden Partei, sondern im Sinne der Auffassung des Paulus, die in Folge judaistischer von Anbeginn an wirksamer Einflüsse und der natürlichen Unfähigkeit des Heidenchristenthums, die Probleme des Paulinismus zu begreifen und streng festzuhalten, auch unter Heidenchristen sich verbreitete und fertig die altkatholische Kirche überhaupt beherrscht.

Ob dieses Urtheil rücksichtlich der Apostelgeschichte zutreffend ist oder nicht, geht uns hier nichts an. Wir constatiren nur das siegreiche Vordringen der Ritschl'schen Anschauungen.

Ebenso sagt Overbeck in seiner Vorlesung: „Ueber Entstehung und Recht einer rein historischen Betrachtung der N. T. Schriften in der Theologie“ (Antrittsvorlesung. 1871.) von den ältesten Kirchenvätern (S. 8): „Paulus und seine tief im religiösen Denken des Judenthums wurzelnden Gedankenreihen sind diesen (heidenchristlichen) Auslegern vollkommen verschlossen. Wenn schon die unmittelbar praktisch-lebendige Bedeutung der Fragen, die den Heidenapostel besonders in Anspruch nehmen, in einem gewissen Sinn aufgehört hat (denn nur noch judenchristliche Sekten hielten das mosaische Gesetz für verpflichtend), so ist man vom tieferen Zusammenhang der Anschauungen des Paulus mit denen des A. Test. und des Judenthums seiner Zeit völlig losgelösst. Namentlich sind die rein moralischen Weltan-

*) Zeitschr. für wiss. Theol. Bd. XV. 1872. S. 305 ff.

**) de Wette „kurzgefasstes exeget. Handbuch zum N. T.“ Bd. I. Thl. IV. 4. Aufl.

***) Einleit. XXXI.

sicht dieser Väter und die Art, wie sie die Freiheit des Willens lehren, unüberwindliche Schranken zwischen ihnen und der zunächst auf rein religiösen Voraussetzungen sich erhebenden Anschauung des Paulus, wovon sie freilich nichts ahnen. Gesetz und Freiheit des Evangeliums, Gerechtigkeit, Glaube und Gnadenwahl, alle diese Grundbegriffe der paulinischen Briefe sind entweder verflacht oder mit einem ihnen durchaus fremden Inhalt angefüllt. Man lebt in einer ganz anderen Gedankenwelt und legt die Begriffe eines durchaus anderen Bildungskreises in die des ersten Christenthums hinein.“

Wie richtig das im Grossen und Ganzen ist und wie sehr es auch auf Justin seine Anwendung findet, und wie nur mit vorsichtiger Anwendung dieser Erkenntnisse eine richtige Deutung der Justin'schen Gedankenzusammenhänge möglich ist, werden wir weiter unten sehen. Nur hat auch Overbeck so gut wie Ritschl es unterlassen, nachzuweisen, woher jene rein moralisirende Weltansicht der heidenchristlichen Kirchenlehrer stammte, und dass sie ebenso wie die Vorstellung von der Freiheit des Willens dem Heidenthum im weitesten Sinne des Worts, nicht nur einigen philosophischen Systemen entnommen ist.

In dem Artikel „über das Verhältniss Justins zur A.-G.“ will nun Overbeck eine gewisse Verwandtschaft und eine gewisse Verschiedenheit des heidenchristlichen Standpunkts der A.-G. und der heidenchristlichen Anschauungen Justins nachweisen. Dieser Versuch ist für unsere Zwecke in mannigfacher Beziehung von Bedeutung.

Wie verhalten sich — fragt Overbeck — die A.-G. und Justin zu der Person des Paulus? Die Acten sind vertieft in die Person des Apostels, Justin aber erkennt den Heidenapostolat des Paulus gar nicht mehr an; er weiss nur von einem Missionswerk der 12 Apostel. Auf die Zwölfe beziehen sich alle Weissagungen, auf Paulus deutet keine hin. Die paulinischen Briefe kennt Justin, er geht ihnen aber aus dem Wege. Von einem specifischen Evangelium Pauli weiss er nichts. Nur im letzten Punkte stimmen die Acten mit Justin zusammen.

Weiter hat Paulus selbst seine Reform nirgends aus irgend welcher inneren Verwandtschaft mit dem Heidenthum begründet. Dagegen nehmen schon die Acten ein positives Verhältniss zum Heidenthum ein (Act. 17 und 19, 37) und Justin sieht überall Verwandtschaft zwischen Christenthum und Heidenthum und begründet sie mit der Lehre vom *λόγος σπερματικός*. — Die Stellung zum alttest. Gesetz anlangend ist Paulus Antinomist, die Acta

und Justin sind viel weniger antinomistisch (!) (vgl. S. 322). In Justins Augen ist das Christenthum das neue Gesetz; die Abschaffung des alten Gesetzes hat eine ganz andere Bedeutung als bei Paulus und wird auch anders begründet. Justin verwirft das Essen des Götzenopferfleisches, Paulus thut das Gegentheil. Justin gestattet die Gesetzesbeobachtung auch im Christenthum, Paulus verwirft sie. Justin kennt eine Gerechtigkeit im Gesetz und aus dem Gesetz, der Apostel weiss nichts davon. Justin hat von der Glaubensgerechtigkeit im Gegensatz zur Gesetzesgerechtigkeit keine Ahnung. Ueberhaupt richtet sich Justins Kritik nie gegen den Begriff, sondern immer nur gegen den Inhalt des Gesetzes. Während Paulus die hohe Bedeutung der Beschneidung anerkennt, beurtheilt Justin dieselbe ebenso wie der Heide Tacitus Histor. V, c. 5. (ut diversitate noscantur). Paulus sieht das Gesetz als Ganzes wie ein Uebereingekommenes, Wichtiges aber Aufgehobenes an, Justin kennt einen ewigen Theil des Gesetzes und der Rest hat nie eine positive Bedeutung gehabt. Auch die Glaubensgerechtigkeit Abrahams hat bei Justin einen ganz anderen Sinn als bei Paulus. Die Zurechnung bedeutet bei Justin nur die Constatirung der faktisch vorhandenen Gerechtigkeit des Abraham. Der Glaube ist das wahrhaft Moralische. — Den Uebergang zu dieser Stellung Justins bilden eben die Acta *).

Auch darin stimmen die Acta mit Justin, dass sie die jüdische Nation durchaus feindlich, die Heiden freundlich beurtheilen **). Justin betont immer die Gläubigkeit der Heiden und die Verstocktheit der Juden. Er benützt das A. Test. immer wie die Acta im antijüdischen Interesse. Die Stephanusrede ist ganz im Geiste Justins und stimmt mit Dial. 19—24.

Kurz die Acta und Justin liegen trotz grosser Differenzen auf Einer Linie des Heidenchristenthums. Die Unterschiede erklären sich aus der Zeitdistanz. Beide gehören dem Heidenchristenthum an, welches die Resultate der paulinischen Wirksamkeit acceptirt, aber nicht deren ursprüngliche Begründung.

Die vollständige und jedenfalls feindselige (?) Ignorirung des Apostels Paulus von Seiten Justins erklärt sich aus judaistischen Einflüssen, vermittelt durch seine samaritanische Ab-

*) Vgl. 10, 35 und das Aposteldecret. Die Gesetzesfrage ist der A.-G. eine solche, mit der sie spielen kann (!).

**) Dial. 16. 234. C.: die Heiden schützen nach Justin die Christen gegen die Juden. So ist es ja auch in der A.-G. Justin bahnt schon die politische Schmeichelei und die captatio benevolentiae der röm. Staatsregierung an, die in Melito v. Sardes gipfelt vgl. Eus. h. e. IV, 26, 7.

stammung. Es ist ganz charakteristisch für seine halbe Stellung zur paulinischen Lehre, dass er in Betreff der Person des Paulus den judaistischen Einflüsterungen Gehör gab, dagegen an der „Emancipation der Heidenchristen" festhielt. Die Gleichgiltigkeit des nachpaulinischen Heidenchristenthums gegen die religiöse Principfrage der Beobachtung des mosaischen Gesetzes war es, was dem Judaismus, so machtlos er im Ganzen blieb, doch im Einzelnen Erfolge unter den Heidenchristen möglich machte. Dazu kam Justins Streit mit Marcion. „Durch den Hyperpaulinismus dieses Gnostikers hat sich Justin gegen Paulus vielleicht um so entschiedener stimmen lassen, je weniger er durch dessen Antijudaismus sich in seinen Anschauungen irre machen liess. So erklärt sich der Fortschritt von der Herabdrückung des Paulus in der A.-G. (!) zu der feindseligen Ignorirung von Seiten Justins. Kurz überall (?) erscheint Justin als der gerade Uebergang von der A.-G. auf die Anschauungen, welche wir am Schlusse des 2. Jahrhunderts zum Gemeingut der Kirchenlehrer geworden sehen. *).

Nicht anders steht es mit der Christologie Justins. Während die A.-G. bekanntlich (!) über den Begriff des menschlichen übernatürlich entstandenen Messias nicht hinausgeht, findet sich bei Justin schon die Logoslehre und die Lehre von der Gottheit Christi. Aber ist es nicht klar erkennbar, dass die Christologie Justins „als eine Neuerung auftritt"! „Nur so lässt sich eine gewisse Indifferenz erklären, welche Justin noch gegen die höhere Ansicht von der Person Christi verräth. Er beansprucht ja nicht einmal für seine Zeit die Alleinherrschaft seiner Anschauungen über Präexistenz und Gottheit Christi" **).

Kurz „innerhalb des getrübten Paulinismus, welcher allem Heidenchristenthum eigenthümlich ist, sind Justin und A.-G. enge Geistesverwandte ***). Die Trübung aber des

---

*) Vgl. dazu die Anmerkg. 1. a. a. O. S. 348.

**) Im Uebrigen weist Overbeck auf eine Reihe Einzelheiten hin, in denen sich Justin und die A.-G. berühren: im Gebrauch des Begriffs προφήτης und der Begriffe μετάνοια und ἄφεσις u. s. f. (vgl. a. a. O. S. 347).

***) Die Erkenntniss des zwischen ihnen bestehenden Verhältnisses ist auch für die Schlichtung des bekannten Streits von Wichtigkeit, ob Justin zu den Judaisten oder zu den Paulinern gehört habe, welcher aussichtslos ist, so lange diese Gegensätze in ihrem urspünglichen Sinn genommen werden. So lange Paulus den Gegensatz von Heiden- und Judenchristenthum persönlich beherrschte, hielt sich dieser durchaus inner-

Paulinismus rührt her ebensosehr von der Unverständlichkeit der paulinischen Principien wie von judaistischer Untergrabung. Und dass die persönliche Anerkennung des Paulus unter Heidenchristen in ernste Gefahr gerathen und er bleibend in ihrer Schätzung in den Hintergrund gedrängt werden konnte, das wird in erster Linie aus den Anstrengungen der Judaisten zu erklären sein" (?).

Die Beurtheilung der Apostelgeschichte in dieser Abhandlung ist so tendenziös und die Modification der Ritschl'schen Gedanken bei Beurtheilung Justins bietet so viel Angriffspunkte, dass sich die Anhänger der alten Hypothese von dem ebjonitischen Charakter des ganzen Urchristenthums die Gelegenheit nicht entgehen liessen, an dieser unvorsichtigen Verwerthung der Ritschl'schen Ideen zu zeigen, wohin man komme, wenn man die Wege Baur's verlasse. Hilgenfeld, der schon 1850 *) den judenchristlichen Standpunkt Justins behauptet hatte, trat in einem Artikel „zur Geschichte des Unionspaulinismus" **) gegen Overbeck in die Schranken. Er beantwortet die Frage, ob man die A.-G. wirklich dem entarteten Paulinismus und den Märtyrer Justin überhaupt dem Paulinismus zuweisen dürfe — verneinend. Justin ist ein Geistesverwandter des urapostolischen Judenchristenthums. Denn es gab in der alten Kirche nicht bloss ein paulinisches Heidenchristenthum, sondern auch ein judenchristliches oder urapostolisches Heidenchristenthum (!) und dahin gehören die Johannes-Apokalypse, der kanonische Matthäus, Hermas und Justin.

Es ist unmöglich, sagt Hilgenfeld, dass ein Pauliner den Apostel Paulus selbst verläugnete. Und das that Justin. Auch Overbeck kann das nur aus judaistischen Einflüssen erklären. Der Kampf gegen Marcion erklärt nichts; er hat die Gemüther dem Paulus eher zu- als abgewandt.

Was Justin anbetrifft, darf man nicht von einem Abfall sondern nur von einem völligen Abstand von den Grundsätzen des Paulus

halb jüdischer Grundanschauungen. Eine völlig andere Gestalt nahm der ursprüngliche Gegensatz in der Christengemeinde an, als die Vertretung des Paulinismus den heidenchristlichen Epigonen des Paulus zufiel. Er wurde aus einem jüdischreligiösen ein überwiegend nationaler. Die Freiheit der Christen schrumpfte zunächst zur Freiheit der Heidenchristen zusammen. So Overbeck.

*) In den Theol. Jahrb. 3. und 4. Hft.: „die alttestamentlichen Citate Justins in ihrer Bedeutung für die Untersuchung über seine Evangelien."

**) Zeitschr. für wiss. Theologie. XV. 1872. S. 495 ff.

reden. Das zeigt seine Bezeichnung des Christenthums als „neues Gesetz." Er führt selbst sein Heidenchristenthum, in welchem nichts paulinisch ist als die Befreiung der Heidenchristen vom Gesetz, auf die Urapostel und nie auf Paulus zurück. Folglich ist er urapostolisch und kein abgefallener Pauliner. Dem entspricht seine Stellung zum Opferfleischgenuss; er stimmt in diesem Stücke mit der Offenbarung Johannis. So erklärt sich allein sein mildes Urtheil über die Judenchristen, und Alles, was er über das Verhältniss des alten und neuen Gesetzes sagt. Denn das Judenchristenthum hatte bereits vor Justin das Gesetz quantitativ in einen ewig gültigen und einen vergänglichen Theil getheilt.

Hätte Hilgenfeld Recht, so stände man heute trotz Ritschl und Baur, trotz Semisch und Weizsäcker wieder dort, wo Credner und Schwegler gestanden haben. Und doch lässt sich nicht leugnen, dass so lange, als Hilgenfeld's Einwendungen gegen Overbeck nicht aus dem Wege geräumt sind, und so lange nicht die Quelle nachgewiesen ist, aus der sich alle scheinbar einander entgegengesetzten Anschauungen Justins erklären lassen, von gesicherten Resultaten der historischen Forschung in Bezug auf den Märtyrer nicht geredet werden kann.

Einen seltsamen Contrast gegen die mühsamen Geschichtsconstructionen der deutschen Gelehrten bildet das neu herausgegebene Werk von M. B. Aubé „Saint Justin philosophe et martyr. Étude critique sur l'apologétique chrétienne au II siècle". Paris. 1875.

Aubé betont fast ausschliesslich das positive Verhältniss Justins zur heidnisch-griechischen Philosophie. Es beruht das auf einer ganz einseitigen Benutzung der Apologien und auf völliger Vernachlässigung des Dialogs. In Folge dessen ist es ihm entgangen, dass die Bezeichnung des Christenthums als neues Gesetz dem Märtyrer ebenso geläufig ist, wie die als wahre Philosophie. Doch könnte man sich im Interesse der Sache diese Einseitigkeit um so eher gefallen lassen, als die deutsche Theologie neuerdings sich vorzugsweise mit dem Dialoge beschäftigt hat, wenn nicht Aubé in den Fehler einer zwar gelehrten aber ganz äusserlichen Vergleichung einzelner Justin'scher Gedanken mit einzelnen Sätzen der griechischen Philosophie gerathen wäre.

Schon aus der an sich klaren und zutreffenden Darstellung der Logoslehre geht nicht hervor, welchen Motiven Justin bei Einführung derselben in den christlichen Gedankenkreis gefolgt ist. Er constatirt nur die Abhängigkeit Justins in der Logoslehre vom Evangelium Johannis, von Philo, von der Stoa. Die Gottheit des Logos hat er Johannes, die Subordination und die Unter-

scheidung des λόγος ἐνδιάθετος und προφορικός dem jüdisch-alexandrinischen Philosophen *), die Vorstellung vom λόγος σπερματικός der Stoa entnommen.

Für alles Uebrige, was Aubé über Justin sagt, ist die allgemeine Bemerkung maassgebend, die er S. 121 ff. vorausschickt. Es sei, meint er, dem Märtyrer nicht schwer gefallen, überall Analogien zwischen der christlichen Lehre und der griechischen Philosophie aufzufinden, da seine Lehre mit Ausnahme einiger Stücke, wie z. B. der Lehre von der Person Christi, nichts Anderes war, als popularisirte griechische Philosophie.

Diese kühne Behauptung will Aubé dadurch rechtfertigen, dass er überhaupt jede Vergleichung des Christenthums und des „Heidenthums im Allgemeinen" ablehnt und für nichtssagend erklärt. Was man „Heidenthum" nenne, sei ein Wahngebilde und habe in Wirklichkeit gar nicht existirt. Man wisse nicht einmal, ob mit diesem Namen eine Religion oder eine Philosophie oder beides zugleich bezeichnet werden solle. In jedem Falle wolle man doch mit diesem Namen das Gleichartige und Gemeinsame in allen nicht-christlichen Religionen oder Philosophien ausdrücken. Solche Gleichartigkeit sei aber nie nachgewiesen und in der That auch nicht vorhanden. Unter solchen Umständen bleibe nichts Anderes übrig, als die Lehre oder besser die einzelnen Lehren Justins mit den Ansichten zu vergleichen, welche die einzelnen Philosophen unter den Griechen oder Römern über dieselben Materien ausgesprochen hätten. Thue man das, so werde sich die auffallendste Verwandtschaft, ja Uebereinstimmung zwischen Justin und den besten Denkern und Dichtern unter den Alten herausstellen. In jedem Falle werde sich zeigen, dass die ethischen Motive auf beiden Seiten dieselben gewesen seien.

Es ist sehr lehrreich, dass es Aubé von diesen Voraussetzungen aus gelingt, fast jeden Unterschied zwischen Justin und den heidnischen Philosophen, ja zwischen Christenthum und Heidenthum zu verwischen. In der Lehre vom Ursprunge und von der Gestaltung der Welt findet nach Aubé völlige Uebereinstimmung Statt zwischen Justin und Plato. Nur hat Justin sich an die dualistische Einkleidung der ihrem Wesen nach pantheistischen pla-

*) In Wirklichkeit findet sich diese Unterscheidung bei Justin gar nicht, weder dem Wortlaute nach (was Aubé zugesteht S. 110) noch auch der Sache nach. Und auch bei Philo wird sie in einem anderen Sinne verwendet.

tonischen Lehre gehalten. Gott ist auch nach ihm nur Vater und Urheber der Welt, nicht Schöpfer. — Seine Lehre von Gott ist imprägnirt vom Platonismus und von der Denkweise seiner Zeitgenossen, Plutarchs und des Maximus von Tyrus. Von der Trinitätslehre weiss er nichts. Was er über die göttliche Providenz sagt, findet sich fast wörtlich bei Plato, Cicero, Seneca, Epiktet; er hätte ebenso gut die griechischen Philosophen wie Moses und die Propheten citiren können. Die Lehre von den dienenden Engeln ist wesentlich die Dämonenlehre Plato's und Plutarch's. Vom Gebet reden Maximus von Tyrus und Seneca genau so wie die Christen. *)

So gross scheinbar die Differenzen zwischen Justin und Plato in der Lehre von der Unsterblichkeit der Seele sind, so verwandt sind die Grundanschauungen beider und die Motive, denen sie folgen. Maassgebend ist für beide bei allen Philosophemen die sittliche Tendenz. Es kommt beiden darauf an, die Verantwortlichkeit des Menschen zur Anerkennung zu bringen. Daher die starke Betonung der Freiheit des Menschen und seines Willens. „Dans ces premiers temps, où les dogmes s'élaborent, la doctrine nouvelle est surtout presentée comme une doctrine morale. C'est la morale même“. (S. 175.)

Dass Justin, abweichend von Plato, die E w i g k e i t des Lohnes und der Strafe lehrt, hängt damit zusammen, dass er die Christen, die meist einfache und ungebildete Leute waren, nicht nur zur Tugend, sondern auch zum Martyrium anstacheln will. Abgesehen davon stimmt Alles, was von Lohn und Strafe im Jenseits gelehrt wird, mit den griechischen Vorstellungen überein. „St. Justin, j'allais dire le christianisme, ne s'est pas élévé plus haut, n'a rien dit de plus précis et de plus sublime“ (S. 199) als die Griechen. Selbst die christliche Lehre von der Auferstehung hat ihre Parallele in der Lehre von der Seelenwanderung. Beide sind gleich falsch und erfunden, um die Möglichkeit einer Bestrafung durch Leiden denkbar zu machen, die nur den Körper treffen können. Die christliche Lehre hat ihre nächste Analogie in der persischen Lehre von der Auferstehung und giebt in ihrer Weise dem Gedanken Ausdruck, dass in dieser irdischen Leiblichkeit Vollkommenheit und Seligkeit nicht denkbar seien. Das ist wieder echt griechisch.

Kurz „le christianisme et l'hellenisme etaient d'accord au fond“,

*) Les âmes religieuses du paganisme pensaient sur ce point comme les plus fervents chrétiens. Le Dieu de Platon et d'Epictète n'était pas plus sourd et plus insensible que celui de St. Justin.



wie ja auch Justin sage: „wir lehren dasselbe wie die Griechen.“ (Ap. I. 20 und 24). Das Christenthum hat nur die philosophischen Lehren resümirt, popularisirt, gereinigt und dem Verständniss Aller accomodirt.

Anders verhält es sich nur mit den Dogmen von der Geburt, Fleischwerdung und Auferstehung Christi und mit den Institutionen der Taufe und Eucharistie. Jene Dogmen sind Gegenstände der Offenbarung und des Glaubens, nicht Lehrsätze der Vernunft. Weiter weiss Aubé nichts von diesen centralen christlichen Lehren zu sagen.

Dagegen ist nicht nur Justins Lehre vom Teufel und den Dämonen im Wesentlichen ganz heidnisch, sondern vor Allem stimmt seine Sittenlehre (préceptes de morale chrétienne) ganz mit der griechisch-philosophischen Moral. Das habe schon Augustin anerkannt, wenn er sage: „nulli nobis quam isti propius accesserunt.“ Das erste Wort der platonischen wie der justinischen Moral sei: „l'imitation de Dieu“. Die Bergpredigt, aus der Justin schöpft, lehrt nichts anderes als was Pythagoras lehrte und Plato. Cicero und Seneca betonen so gut wie Justin den Werth der Gesinnung, und das Ideal der Tugend, das die Griechen zeichnen, ist „le fidèle portrait du chrétien“. Das Leben der Griechen freilich stimmte wenig zu den hohen Forderungen der Philosophen. Aber auch bei den Christen entspricht das Leben nicht den erhabenen Vorschriften.

Die Verwandtschaft des Christlichen und Heidnischen erklärt sich, wie Aubé meint, wenn man die Justin'sche Vorstellung vom *λόγος σπερματικός* richtig deutet. „La raison humaine participe de l'essence, d'où elle émane. Ainsi le christianisme a ses racines dans la raison naturelle“. Justin hat gestützt auf die Vorstellung des *λόγος σπερματικός* die Toleranz begründet. —

Es hätte nicht der Mühe gelohnt, diese unkritischen nur wegen der Citate aus den griechischen Philosophen interessanten Gegenüberstellungen zu skizziren, wenn nicht Aubé's Darstellung einige wesentliche Eigenthümlichkeiten der Justin'schen Lehre und ihr enges Verhältniss zur antiken Weltanschauung ins Gedächtniss riefe. Die deutsche Theologie hat diese Seite der Sache neuerdings fast ganz übersehen. *)

*) Wenn wir mit Aubé unsere Uebersicht schliessen, so könnte es auffallen, dass wir diejenigen Schriftsteller, welche wie Baur, Hilgenfeld, Volkmar, Keim, Luthardt das Verhältniss Justins zu dem Evangelium Johannis und, wie Tjeenk Willink und Thoma, das zu den Paulusbriefen untersucht haben, nicht berücksichtigt haben. Allein mit Ausnahme Tjeenk

Ueberblickt man die lange Reihe von Theologen und Kirchenhistorikern, die sich an der Darstellung und Deutung der Lehre Justins versucht haben, so wird man nur Eins mit Sicherheit behaupten können: dass mit der Zeit alle Schwierigkeiten zu Tage getreten sind, die sich der Zusammenfassung aller Eigenthümlichkeiten seiner Lehrweise zu Einem Ganzen und der Ableitung seines Christenthums aus den uns bekannten Geistesrichtungen des zweiten Jahrhunderts entgegenstellen. Andererseits zeigt diese Geschichte, dass die Anstrengungen, welche von den verschiedensten Standpunkten aus gemacht worden sind, um jene Schwierigkeiten zu überwinden, nicht vergeblich gewesen sind. Der Weg, auf welchem die Wissenschaft das Ziel erreichen kann, ist gebahnt. Es kommt nur darauf an, auf demselben weiter zu gehen, und sich an der Hand tüchtiger Führer und gewarnt durch die Irrgänge Anderer nochmals an die Arbeit zu machen.

5. Schlussbemerkungen.

Da es in Folgendem darauf ankommt, das Christenthum Justin's genau zu beschreiben und sodann historisch zu erklären, indem man die Elemente nachweist, aus denen es sich zusammensetzt, und die Ursachen aufdeckt, die zu einer so eigenthümlichen Zusammensetzung führten: so sollte mit einer Abgrenzung der Schriftengruppe begonnen werden, aus der allein die Denkweise Justins construirt werden darf, deren Bestandtheile aber auch alle gleichmässig bei der Darstellung verwerthet werden müssen. Dennoch verzichten wir auf eine nochmalige Untersuchung über die Echtheit der Justin zugeschriebenen Schriften und benützen lediglich die beiden Apologien und den Dialog als Quelle. Diese Schriften sind ja von Allen anerkannt. Nur die „cohortatio ad gentiles“ könnte neben diesen in Frage kommen Aber das Urtheil über diese Schrift wird sich nicht anders feststellen lassen, als dass man sie an den anerkannt echten Schriften Justins misst.

Da weiter aus der literärischen Uebersicht hervorgeht, dass es zu einer richtigen Beurtheilung Justins durchaus erforderlich ist, die Apologien und den Dialog gleichmässig zu berücksichtigen, und da sich gezeigt hat, dass nicht nur diejenigen Forscher zu ungenügenden Resultaten gelangt sind, welche sich vorzugs-

Willink's, der sich in der Einleitung zu seiner Schrift „Justinus Martyr in zijne verhouding tot Paulus“ Zwolle. 1868. über den dogmatischen Standpunkt des Märtyrers ausspricht, haben die genannten Gelehrten so ausschliesslich die kritische Frage behandelt, dass sie in dieser Uebersicht besser fortgelassen werden.

weise an die eine oder an die andere Schrift hielten, sondern auch diejenigen, welche unterschiedslos aus beiden den Stoff für ihre Darstellung und die Belege für ihre Urtheile schöpften: so empfiehlt sich's, zunächst das Christenthum Justins nach den Apologien und sodann nach Maassgabe des Dialogs darzustellen, um schliesslich ein Gesammtbild seiner Denkweise zu entwerfen. Es wird sich herausstellen, dass diese Trennung und schliessliche Zusammenfassung nicht nur der Vorsicht entspricht und eine gleichmässige Berücksichtigung aller Momente seines Christenthums sichert, sondern auch über die Gesichtspunkte, unter denen Justin gewisse Begriffe in seine christliche Denkweise einführt, in erfreulichster Weise Aufschluss giebt. Oder ist es etwa gleichgiltig, dass der Logosbegriff in den Apologien aufs reichlichste und im Dialog fast gar nicht zur Verwendung kommt? Weil man bisher unterschiedslos beide Schriften benutzte, ist diese Thatsache gar nicht bemerkt worden.

Aus einer sorgfältigen Unterscheidung der Denkweise Justins, wie sie in den Schriften gegen die Heiden und in der gegen die Juden zu Tage tritt, könnte sich möglicherweise ergeben, dass sein Christenthum nach verschiedenen Seiten geschillert hat und in so fern einer einheitlichen Zusammenfassung gar nicht fähig ist, oder dass er mit der Zeit seinen Standpunkt geändert und vielleicht Fortschritte, z. B. in der Beurtheilung des griechischen Heidenthums, gemacht hat, und dass es darum Schwierigkeiten setzt, wenn man ihm um jeden Preis ein „System" aufbürden will.

Alle diese Möglichkeiten sind, so viel ich sehe, von den bisherigen Darstellern nicht in's Auge gefasst worden. Der einzige, der eine genaue Unterscheidung der Apologien und des Dialogs seiner Darstellung und Beurtheilung zu Grunde gelegt hat, ist Lange gewesen, und er schnitt sich die Möglichkeit der obigen Schlussfolgerungen ab, da er nach den Differenzen, die er fand, und die zum Theil wirklich vorhanden sind, auf zwei verschiedene Verfasser schliessen zu müssen glaubte. Seine Beobachtungen sind aber von denen, welche an der Abfassung beider Schriften durch Justin festhielten, nicht genügend berücksichtigt worden.

Was endlich die Anordnung der aus den echten Schriften zu eruirenden Lehren betrifft, so wird es eine der wesentlichsten Aufgaben sein, die Ordnung herauszufinden, die Justin selbst bewusst oder unbewusst eingehalten hat. Es hat den Werth der verdienstvollen Schriften Semisch's und Otto's nicht wenig beeinträchtigt, dass sie nach einem willkürlich gewählten Schema die Lehren Justins aus den verstreuten Aeusserungen über diesen oder

jenen Punkt zusammenstellten, als ob es gleichgiltig wäre, an welcher Stelle und in welchem Zusammenhange und mit welchem Nachdrucke eine Lehre behandelt wird. Unter den Neueren haben Ritschl, Weizsäcker und Böhringer einen andern Weg eingeschlagen und in Justin selbst das Princip der Anordnung gesucht. Aber Ritschl hat es nicht auf eine allseitige Darstellung der Lehren Justins abgesehen, und Böhringer ist es nur darum zu thun gewesen, das reiche Material für diejenigen zweckmässig zu ordnen, die zum ersten Male in die Gedankenkreise der Alten eintreten. Weizsäcker's Gliederung und Anordnung des Stoffs beansprucht die Justin'sche selbst zu sein; er gruppirt Alles um diejenigen Lehren, die, wie er sagt, für Justin das Hauptgewicht haben. Ob Weizsäcker richtig gesehen hat, wird sich ergeben, wenn wir auch in dieser Beziehung Apologien und Dialog getrennt untersuchen, um zu ermitteln, wie Justin hier und dort und je nach den verschiedenen Kreisen, an die er sich wendet, das Wesen des Christenthums bestimmt, und welche Grundgedanken er immer und überall bei all den verschiedenartigen Dingen, die er bespricht, und bei allen Auseinandersetzungen, aus denen seine Anschauung ermittelt werden muss, festhält.

Erster Theil.

Das Christenthum Justins des Märtyrers

nach

den beiden Apologien.

Das Unternehmen, Justins christliche Glaubensweise und Denkart zunächst auf Grund der beiden Apologien darzustellen, beruht auf der Voraussetzung, dass diese Schriften aufs engste zusammengehören und gewissermassen ein Ganzes bilden.

Die Richtigkeit dieser Voraussetzung wird sich durch Zusammenstellung des Lehrgehalts beider Schriften erweisen lassen. Doch liegt es nahe, die Frage aufzuwerfen, ob Anzeichen dafür vorhanden sind, dass sie auch der Zeit nach zusammengehören und ob sie auch nach der Absicht des Verfassers Ein Ganzes bilden sollen.

1. Die Zeit der Abfassung der Apologien.

Darüber, dass die erste oder grössere Apologie in die Regierungszeit des Kaisers Antoninus Pius, also in der Zeit von 138—161, fällt, herrscht kein Zweifel. Dieses Datum ist durch die Ueberschrift in den Handschriften und durch die Angaben Euseb's in der Kirchengeschichte sicher gestellt und wird durch keinerlei Varianten im Texte der Ueberschrift schwankend gemacht. Fraglich ist nur, in welchen Zeitraum und in welches Jahr der Regierung Antonins die Abfassung der Schrift und der in ihr vorausgesetzte und von Eusebius bezeugte Aufenthalt Justins in Rom fällt. Die Untersuchungen haben zu sehr verschiedenen Resultaten geführt. Eusebius nennt im Chronicon das Jahr 140—41, in neuerer Zeit galt es lange für ausgemacht, dass Justin seine Schrift im ersten Jahre des Antoninus, also im Jahre 138 oder 139 geschrieben habe. Seit der gründlichen Untersuchung Volkmar's „die Zeit Justin

des Märtyrers" *) hat sich das Urtheil zu Gunsten des Jahres 147 festgestellt. Aubé (a. a. O. S. 37 ff.) erklärt sich für das J. 160.

Maassgebend für die Annahme des Jahres 138 war die Ueberschrift insofern, als in derselben neben Antonin als Augustus und Cäsar die Söhne des Kaisers, Verissimus Philosophus (d. h. Marcus Aurelius) und Lucius Philosophus (Lucius Verus), welche von Antoninus Pius im Jahre 138 adoptirt worden waren, ohne Titel genannt sind. Da seit dem Juli 138 Antonin den Titel Augustus und Marc Aurel den Titel „Cäsar" führte, so meinte man die Apologie in die Zeit setzen zu müssen, wo dieser letztere Titel noch nicht üblich war, also in das Jahr 138.

Volkmar sieht von der Ueberschrift ab und argumentirt aus dem Inhalte der Apologie. Aus demselben geht seiner Meinung nach hervor, dass Justin stets zwei Herrscher im Auge hat, die er als *εὐσεβεῖς* (Antonin) und *φιλόσοφοι* (den Sohn) unterscheidet, Da Justin aber in der Apologie die Angeredeten als gleichberechtigte Regenten behandelt, so kann er nicht vor 147 geschrieben haben; denn erst seit diesem Jahre wurde Verissimus oder Marc Aurel Mitregent. Die Auslassung des Cäsar-Titels in der Anrede hat nach Volkmar nichts zu bedeuten; sie kann zufällig sein. Weder Eusebius, noch Massuet, weder Maranus noch Tillemont und Grabe haben darauf Gewicht gelegt. Volkmar empfiehlt für die Ueberschrift die Correktur „*Ἀντωνίνῳ Σεβαστῷ Εὐσεβεῖ καὶ Καίσαρι Οὐηρισσίμῳ.*" Im Uebrigen hält er, gestützt auf Mommsens Urtheil, die ganze Ueberschrift wegen der Verstösse gegen den Curialstyl für späteren Ursprungs. Vor Allem habe der Passus, welcher sich auf Lucius bezieht und ihn als Philosophen oder nach der Lesart des Eusebius als „Sohn des Philosophen" bezeichnet, keinen annehmbaren Sinn. Denn wurde die Apologie im J. 138 abgefasst, so war Lucius damals 8 Jahre alt; stammt sie aus dem J. 147, so lag keine Veranlassung vor, des Mannes Erwähnung zu thun, der damals zwar den Titel „Cäsar" führte, aber in Wirklichkeit die Stellung eines Privatmannes einnahm.

Dass die Apologie erst nach dem J. 147 abgefasst ist, wird, wie Volkmar behauptet, auch dadurch bestätigt, dass Justin (I, 46) die Geburt Christi vor 150 Jahren geschehen sein lässt. Zu der Vermuthung, dass damit nur in „runder Zahl" die Zeit der Entstehung des Christenthums angegeben sei, liege gar keine Veranlassung vor.

Besonderes Gewicht legt Volkmar bei seiner Zeitbestimmung

---

*) Vgl. Theologische Jahrbücher. Tübingen 1855. Heft 2 u. 4.

auf den Umstand, dass Justin I, 26 und 58 den Gnostiker Marcion wie einen Zeitgenossen und wie einen Mann behandelt, der bereits vor Abfassung der Apologie eine umfassende Wirksamkeit sowohl in Kleinasien wie in Rom ausgeübt habe. Marcion aber habe seine Thätigkeit in Asien um das J. 137 begonnen, sei in den 40er Jahren nach Rom gekommen und frühestens 145 habe Justin das Syntagma gegen ihn geschrieben. Da nun die Apologie das Syntagma voraussetze, so könne sie nicht vor 147 geschrieben sein.

Auch Aubé hält es für das Gerathenste, den Termin der Abfassung der ersten Apologie nach den Angaben zu fixiren, die sich über das Auftreten Marcions in Rom bei Eusebius (h. e. IV, 15) finden. Da Eusebius sage, Valentin und Cerdo hätten unter Hyginus (139—142) in Rom zu lehren begonnen, und Marcion habe „darnach" die Lehren des Cerdo in der Stadt zu verbreiten gesucht, so sei die Apologie jedenfalls nach dem J. 142, wahrscheinlich aber erst 160 abgefasst worden *).

Aber gerade von Marcion kann man bei Feststellung der Abfassungszeit der Apologie nicht ausgehen. Denn die Zeit seines Auftretens in Kleinasien ist nach den neuesten Verhandlungen zwischen A. Harnack und Lipsius streitig und ebenso ist es wenigstens fraglich, ob Justin in der grösseren Apologie schon die Wirksamkeit Marcions in Rom voraussetzt **).

Da ferner Volkmar's Annahme, die Apologie sei nicht vor

---

*) Der anonyme Verf. des Werks „Supernatural Religion" 6. Aufl. 1875. will ebenfalls die Angaben der ersten Apologie über Marcion für die Bestimmung der Abfassungszeit verwerthet wissen. Er entscheidet sich für das J. 147 als frühesten Termin. Vgl. I, S. 285.

**) Es könnte zwar auf den ersten Blick so scheinen, als müsse Marcion schon in Rom aufgetreten sein, wenn Justin den Römern gegenüber diesen Ketzer als Beispiel dafür anführt, dass die Dämonen noch immer darauf aus sind, das Christenthum zu untergraben. Aber er nennt ja ebenso auch den Simon Magus und Menander, von denen wenigstens der letztere den Römern, auch seiner Meinung nach, unbekannt war. Ausserdem ist das über Marcion Gesagte aller Wahrscheinlichkeit nach dem Syntagma entnommen, welches Justin ohne alle Rücksicht auf die Römer abgefasst hatte. Nur geht A. Harnack „Zur Quellenkritik u. s. w." S. 25. zu weit, wenn er behauptet, es lasse sich erweisen, dass Justin Marcion lediglich nach seiner vor-römischen Wirksamkeit beurtheile, denn Justin sage von Marcion nichts, was auf den Einfluss Cerdo's zurückgeführt werden könne. Und doch habe Marcion in Rom sich sofort diesem Gnostiker angeschlossen. Justins Angaben aber sind so dürftig, dass sich aus denselben in dieser Beziehung nichts schliessen lässt.

147 geschrieben, sich auf die Anrede der Regenten als *εὐσεβεῖς καὶ φιλόσοφοι* und darauf stützt, dass in dieser Anrede die vom J. 147 datirende „Mitregentschaft" Marc Aurel's vorausgesetzt werde; diese Deutung der Anrede aber wenigstens zweifelhaft genannt werden muss: so scheint es gerathen, zunächst die Zeit der zweiten Apologie und ihr Verhältniss zur ersten zu untersuchen, um möglicherweise von ihr aus den Termin für die erste zu bestimmen.

Von der kleineren Apologie sagt Eusebius (der sie bekanntlich h. e. IV. 25 irrthümlicherweise aber im Einklang mit den Handschriften als *προτέρα* bezeichnet, während er sie c. 26 als *δευτέρα* anführt), sie sei an den Nachfolger des Antonin, an Antoninus Verus (Marcus Aurelius) gerichtet. *)

Die Ueberschrift der zweiten Apologie lautet anders. Nach derselben ist sie nur an den Senat gerichtet. In der Schrift selbst findet sich Eine Stelle, aus der man die Zeit der Abfassung bestimmen kann. Justin schildert, um das Verfahren der römischen Behörden gegen die Christen zu charakterisiren, das Verhör in Sachen einer christlichen Frau. Bei dieser Gelegenheit lässt er einen gewissen Lucius, einen Christen, zum Stadtpräfekten Urbicus folgendermassen sprechen: „Du richtest nicht so, wie es dem Autokraten Pius und dem Sohne des Cäsar, dem Philosophen, und dem ehrwürdigen Senate entspricht."

Hier wird für die Zeit des Processes die Regierung Antonins und Eines Mitregenten, des Philosophen, also Marc. Aurel's vorausgesetzt. **) Der Process aber hat zweifellos kurz vor Abfassung der Apologie Statt gefunden. Er ist die Veranlassung zu derselben. Sie beginnt ja mit den Worten: „*καὶ τὰ χθὲς δὲ καὶ πρώην ἐν τῇ πόλει ὑμῶν γενόμενα ἐπὶ Οὐρβίκου ἐξηνάγκασέ με κ. τ. λ.*" und nun folgt die Erzählung von der Frau und dem Process.

---

*) Und ebenso urtheilt das Chron. Alex. p 606, wo es heisst: „*Ἰουστῖνος φιλόσοφος τοῦ καθ' ἡμᾶς λόγου δεύτερον ὑπὲρ τῶν καθ' ἡμᾶς δογμάτων βιβλίον ἀναδοὺς Μάρκῳ Αὐρηλίῳ καὶ Ἀντωνίνῳ Βήρῳ*". Vgl. Semisch „J. d. M." I, S. 55.

**) Die Deutung dieser Anrede auf die Regierung des Marcus Aurelius (Pius) und des Lucius Verus (Philosophus) hat nur das „*Καίσαρος παιδί*" für sich; denn Lucius Verus war der Sohn eines Cäsars, des Aelius Verus. Aber wenn alles Andere gegen diese Deutung spricht, so wird man berechtigt sein, unter *παῖς Καίσαρος* Marc Aurel zu verstehen, so fern er von Antonin, als dieser noch den Cäsartitel führte, adoptirt worden war.

Mithin ist die kleine Apologie unter der Regierung Antonins geschrieben. So urtheilte schon Neander, so neuerdings Volkmar; auch Otto entscheidet sich dafür.*) Der Schluss der Apologie erklärt sich bei dieser Annahme am besten; denn er setzt wiederum Regenten voraus, die sich durch ἐυσεβεία (Antonin) und φιλοσοφία (M. Aurelius) auszeichnen. Ebenso entspricht es dieser Zeitbestimmung, wenn Justin (II, 2. 42. C.) von der angeklagten Frau erzählt: „ἡ μὲν βιβλίδιόν σοι τῷ αὐτοκράτορι ἀναδέδωκεν". Darnach gab es zur Zeit des Processes zwar zwei Regenten aber nur Einen „Autokraten". So war es zur Zeit des Antonin, während nach seinem Tode zwei Herrscher als „Augusti" d. h. als „Autokraten" regierten.**)

Die Verlegung der kleineren Apologie in die Zeit Antonins wäre nur dann unmöglich, wenn es feststünde, dass sie kurz vor dem Tode Justins abgefasst worden sei. Denn Justin starb, wie die Märtyreracten berichten, unter dem Präfekten Rusticus, der unter Marc Aurel Präfekt der Stadt war. Aber nichts zwingt uns, die Abfassung dieser Schrift in die nächste Nähe des Märtyrertodes Justins zu rücken. Man hat sich zwar auf die Worte Justins (Ap. II, 3. 46. E.) berufen, wo es heisst: „Auch ich erwarte von Einem der Genannten oder doch von Crescenz mit Hinterlist verfolgt und ans Holz geheftet zu werden"; und man hat, in Anbetracht dessen, dass es nach Tatian (λόγος πρὸς Ἕλληνας c. 19) und Eusebius h. e. IV, 24. dem Cyniker Crescenz gelungen ist, die Tödtung des Märtyrers herbeizuführen, gemeint, es könne nur ein sehr kurzer Zeitabschnitt zwischen den Nachstellungen des Crescenz, auf welche Justin anspielt, und der Hinrichtung liegen, welche die Folge jener Machinationen war.

Aber diese Combinationen sind nach allen Seiten hin unbegründet. Eusebius hat zu denselben Veranlassung gegeben. Man ist ihm gefolgt ohne zu bedenken, dass er keine anderen Quellen benutzte, als die, welche auch uns zugänglich sind: Justins Apologie und Tatians Bemerkungen. Aus diesen Angaben lässt sich aber, wie Daniel und Volkmar gezeigt haben, nichts entnehmen, was die Vermuthung des Eusebius rechtfertigen könnte. Justin spricht nur von Nachstellungen des Crescenz und Tatian sagt auch nichts weiter, als dass Crescenz den Versuch gemacht habe, Justin und ihn selbst dem Tode zu überliefern, weil Justin ihn vor aller Welt entlarvt habe. Wenn Tatian etwas davon ge-

---

*) Prolegom. LXXXI. Not.

**) Vgl. Volkmar a. a. O. S. 445. Anm. 2.

wusst hätte, dass es Crescenz gelungen sei, den Tod seines Lehrers und Meisters herbeizuführen, so hätte er das sicher deutlich und klar ausgesprochen. Wie seine Worte jetzt lauten, kann man denselben viel eher entnehmen, dass es dem Cyniker ebensowenig gelungen sei, Justin um's Leben zu bringen, wie Tatian selbst.

Verhält es sich so, so erklärt sich's, warum die Märtyreracten nichts von Crescenz und seinem Antheil an der Hinrichtung Justins wissen.

Es steht also nur fest, dass die zweite Apologie zur Zeit des Stadtpräfekten Urbicus abgefasst ist, während Justin, wenn man den Angaben der Märtyreracten folgen will, unter dem Präfekten Rusticus d. h. unter Marc Aurel hingerichtet wurde.

Von Urbicus wissen wir *), dass er 132—135 den Krieg gegen Barcochba mitmachte, dann Consul wurde, während der Regierungszeit Hadrians und bis in die Zeiten Antonins Consular war und im J. 139 oder 140 Legat von Britannien und endlich Präfekt der Stadt wurde. Wie lange er das Amt des Präfekten bekleidet hat, lässt sich nicht feststellen. Ebenso ist es zweifelhaft, wann er dieses Amt antrat. Volkmar hält nach Mommsen das J. 141 für das früheste, das man nennen könne; Aubé dagegen meint, er sei nicht vor 145, wahrscheinlich aber erst 152 nach Rom gekommen **).

Jedenfalls hat er also unter Antonin das Amt des Präfekten bekleidet, und der Process, auf den es ankommt, kann in die Zeit Antonins verlegt werden: mithin steht nichts der Annahme im Wege, dass die kleinere Apologie unter Antoninus Pius abgefasst worden ist, oder vor dem Jahre 161 und nach dem J. 141.

Freilich meinte Otto ***) es sei kaum denkbar, dass man unter Antonin so gewaltsam gegen die Christen verfahren konnte, wie es nach dem Bericht Justins in der kleineren Apologie geschehen war. Allein die erste Apologie, welche doch unzweifelhaft in die Zeit Antonins fällt, setzt ähnliche Gewaltsamkeiten gegen die Christen von Seiten der römischen Obrigkeit voraus. Maassgebend war eben für die Zeit Antonins das Edikt Trajans.

Wenn beide Apologien unter Antonin abgefasst, sind, so fragt sich nur, ob ein grösserer Zeitabschnitt zwischen beiden liegt.

---

*) Nach Mommsen's Urtheil bei Volkmar a. a. O. S. 451 und nach den neuerdings publicirten, aber schon früher bekannten Inschriften aus Nordafrika (Algier) bei Aubé a. a. O. S. 68 und 69.

**) Vgl. Aubé a. a O. S. 70.

***) Vgl. Ersch-Gruber „Justin d. Apologet" S. 44.



Dass die kleinere später als die erste abgefasst ist, geht aus der dreimaligen Rückbeziehung auf die grössere hervor. Mit der Formel „ὡς προέφημεν" erinnert Justin an das dort Gesagte. Schon diese Wendung lässt vermuthen, dass kein allzugrosser Zeitraum zwischen der Abfassung beider liegt. Vollends macht die abrupte Art, wie die zweite Apologie beginnt, und wie in der Einleitung ein eben Statt gehabtes Ereigniss als Veranlassung zu noch weiteren Erörterungen namhaft gemacht wird, unverkennbar den Eindruck, dass sie als Nachtrag und unmittelbar nach der ersten abgefasst ist. Diesen Gedanken hat Grabe zuerst ausgesprochen. Boll *) ist bekanntlich noch weiter gegangen und hat die zweite Apologie für den Schluss der ersten erklärt. Er meint, es habe ursprünglich nur Eine Apologie gegeben und diese sei durch irgend einen Zufall in zwei Theile zerrissen worden; deshalb fehle auch der grösseren ein wirklicher Schluss und der kleineren ein Anfang. Aber welch' besserer Schluss lässt sich für die erste denken als der in c. 68 vorhandene? Justin überlässt es den Gewalthabern auf seine Worte zu achten oder sie als Thorheit zu verachten; was er unbedingt fordert, ist Gerechtigkeit. Wollen sie dieselbe nicht gewähren, so wird Gott sie richten: die Christen können nur sagen: „Es geschehe was Gott gefällt." Und nun folgt als Epilog die Hinweisung auf das Rescript Hadrians. Und zu den Worten in der Einleitung: *τὴν προσφώνησιν καὶ ἔντευξιν πεποίημαι* (c. 1) stimmen die Schlussworte: *τὴν προσφώνησιν καὶ ἐξήγησιν πεποιήμεθα* (c. 68). Der abrupte Anfang der zweiten Apologie dagegen und ebenso ihre ganze Weise die Verfolgungsfrage zu behandeln, machen es zwar nothwendig, sie zu einer schon früher vorhandenen Schrift über die Christenverfolgung in engste Beziehung zu setzen, nicht aber, sie als einen integrirenden Bestandtheil der ersten aufzufassen. Wo wäre denn auch der Ort für die II. Apologie in der ersten? Doch höchstens gleich nach I. c. 2 oder vor dem Schlusscapitel 68. Und wie wäre in jedem Fall der doppelte Schluss in der ersten und dann noch einmal in der zweiten Apologie zu erklären **)? Uebrigens wird ein gesichertes Urtheil über die II. Apologie durch den Umstand erschwert, dass uns dieselbe wahrscheinlich nicht vollständig überliefert ist.

Dass die zweite Apologie als postscriptum zugleich mit der

---

*) Zeitschrift für hist. Theologie, herausgegeb. v. Illgen Jahrg. 1842.

**) Vgl. Otto, Ersch-Gruber a. a. O. S. 44—46 und Volkmar a. a. O. S. 452.

ersten übergeben worden ist, wie Grabe und Volkmar wollen, lässt sich nur als wahrscheinlich bezeichnen *).

So eng aber auch die beiden Apologien mit einander zusammenhängen, und so gewiss die Abfassung und Uebergabe beider in die Zeit des Kaisers Antonin und in den Zeitraum zu verlegen ist, während dessen Urbicus Präfekt der Stadt war: wir sind doch ausser Stande, für die eine oder für die andere und damit für beide einen genaueren Termin anzugeben.

Der Anfang der Präfektur des Urbicus ist nun einmal nicht genau zu ermitteln. Die Gründe, auf welche sich Aubé stützt, wenn er das J. 152 als das wahrscheinlichste bezeichnet, sind nicht zwingend. Die Inschrift, welche an der Grenze Englands und Schottlands aufgefunden ist **) und aus der hervorgeht, dass ein Theil der grossen Mauer, die nördlich von der Mauer des Hadrian aufgeführt wurde, während des dritten Consulats des Antoninus Pius, d. h. im J. 145 gebaut worden sei, wäre entscheidend, wenn die Nachricht des J. Capitolinus, dass Lollius Urbicus am Bau derselben betheiligt war, feststünde. Denn dann wüssten wir, dass Urbicus 145 noch in Britannien war. Wurde er 146 Präfekt, so wären die Apologien, wie Volkmar aus anderen Gründen schliesst, nicht vor 147 geschrieben. Aubé freilich sagt: nicht vor 152; denn nach Capitolinus „Vita Antonini" pflegte der Kaiser seine Legaten sieben oder neun Jahre an einem Orte zu lassen. Aber auf diese allgemeine Bemerkung lässt sich keine Berechnung gründen ***).

Wir können es also nur als wahrscheinlich bezeichnen, dass die Apologien nicht vor dem J. 147 abgefasst sind.

Während Volkmar in der Nähe des J. 150 stehen bleibt, geht Aubé, um einen möglichst kurzen Zeitraum zwischen der Abfassung der zweiten Apologie und dem Tode Justins übrig zu lassen, so weit als möglich an das Ende der Regierung Antonin's heran; aber nur bis zum J. 160, weil er aus Spartianus (Didius Julianus c. I.) und Ulpianus Digest. lib. XXXVII. schliesst, dass Urbicus

---

*) Volkmar macht darauf aufmerksam, dass Justin sich im Dialog c. 120. 349 C. schlechtweg auf das dem Kaiser über Simon M. und die Samariter Gesagte beruft, ohne irgend einen Unterschied zwischen der ersten und zweiten Apologie zu machen.

**) Vgl. Aubé a. a. O. S. 70.

***) Ueber die Zeit des Urbicus vgl. auch Zahn, Theol. Lit.-Zeitung 1876, Nr. 17. Zahn setzt beide Apologien nach d. J. 144, aber nicht viel später. Auf die Frage, ob Marc Aurel z. Z. der Abfassung der Apologien schon Mitregent gewesen ist, ist er nicht eingegangen.



nicht bis zum Tode des Kaisers Präfekt war, sondern vor dem Kaiser starb, so dass Salvius Julianus am Ende der Regierung Antonins das Amt bekleidete und bald darauf unter Marc Aurel dem Rusticus Platz machte*).

Was es wünschenswerth macht, möglichst nahe bei dem Jahre 147 stehen zu bleiben, ist lediglich der Dialogus c. Tryphone. Dass diese Schrift später geschrieben ist als die Apologien, geht aus der Rückbeziehung auf dieselben (c. 120) hervor. Dass er unter Antoninus Pius geschrieben wurde, folgert Volkmar mit Recht aus cap. 16 und c. 120. Denn von der ersten Stelle sagt Justin, die Juden hätten keine Macht ihre Bosheit an den Christen auszulassen, *διὰ τοὺς νῦν ἐπικρατοῦντας*. Das bezieht sich wahrscheinlich auf Antonin, der tumultuarische Gewaltacte gegen seine Unterthanen, auch wenn sie Christen waren, nicht duldete. In cap. 120 aber sagt Justin unter Rückbeziehung auf seine apologetische Thätigkeit, er habe Alles dargelegt, *Καίσαρι προσομιλῶν*. Daraus geht nach Volkmar hervor, dass „der Kaiser", dem er seine Apologien überreicht hatte, auch damals noch, als er den Dialog abfasste, als der einzige, als Autokrat, regierte. Mithin ist auch der Dialog unter Antoninus geschrieben worden.

Er muss aber so nah als möglich an den Anfang der Regierung Antonins gesetzt werden; denn cap. 1. bezeichnet sich Trypho als einen Flüchtling aus dem jüdischen Kriege und fügt hinzu *τοῦ νῦν γενομένου* und cap. 9 setzen sich die Freunde des Trypho beim Beginn seines Gesprächs mit Justin bei Seite, um sich über den im jüdischen Lande Statt gehabten Krieg zu unterhalten.

Unbefangen beurtheilt machen diese Notizen den Eindruck, dass erst wenige Jahre seit Abschluss des Krieges verflossen waren. Dieser Eindruck wird durch die Bemerkung Trypho's, er

---

*) Vgl. Aubé a. a. O. S. 73. Auch Keim (Protest. K.-Zeitung, 1873, Nr. 28), sucht zu beweisen, dass die beiden Apologien Justin's „in die vorgerückte Zeit des Papstes Anicet" gehören, d. h. um d. J. 160 geschrieben sind. (Vgl. auch Keim, Gesch. Jesu 3. Bearbeitung [1875] S. 377.) Er stützt diese Hypothese hauptsächlich durch den Hinweis, „dass die einflussreiche Stellung Marcion's als Schulhaupt in Rom durchaus erst 155 abwärts legitimirt sei." Letzteres hat Lipsius (Zeitschr. f. wiss. Theol., 1874, S. 206 f.) mit Recht beanstandet, hat aber zugleich ebendort Keim das Zugeständniss gemacht, dass seine eigenen früheren Ansätze: Syntagma wider Marcion c. 145, Apologie c. 150, um einige Jahre zu früh sein mögen. Indessen in seinem späteren Werke (d. Quellen der ältest. Ketzergesch. [1875] S. 239) ist Lipsius wiederum zu der Annahme, die grössere Apologie sei um d. J. 150 geschrieben, zurückgekehrt.

habe schon längere Zeit als Flüchtling in Hellas und Korinth gelebt (τὰ πολλὰ διάγων) nicht wesentlich geschwächt.

Volkmar spricht darum die Vermuthung aus, es sei auf einen jüdischen Krieg angespielt, der unter Antonin Statt gefunden habe. Doch lässt er selbst diese unhaltbare Hypothese fallen und meint, auch wenn der Krieg, von dem die Rede ist, 15 Jahre vor dem Gespräch zwischen Trypho und Justin beendet worden sei, könne man ihn als „νῦν γενόμενος" bezeichnet haben. Es sei damit nur gesagt, dass derselbe noch zu Lebzeiten Trypho's und Justins geführt worden sei.

Giebt man auch die Möglichkeit dieser Deutung zu, so legt doch die Art, wie über den Krieg gesprochen wird, uns die Nöthigung auf, die Abfassung des Dialogs so nahe als möglich an die Zeit des jüdischen Krieges heranzurücken. Da aber feststeht, dass der Dialog unter Antoninus Pius und nach Abfassung der beiden Apologien geschrieben ist, so erscheint es um des Dialogs willen wünschenswerth, die Abfassung der Apologien so früh als möglich innerhalb der Regierungsjahre Antonins anzusetzen. Nur kann dieselbe nicht vor dem Beginn der Präfektur des L. Urbicus Statt gefunden haben. Der denkbar früheste Termin für den Anfang seiner Amtsthätigkeit ist, soweit wir jetzt urtheilen können, das J. 146. Verlegen wir demnach die beiden Apologien in das J. 146 oder 147, so kann der Dialog nicht wohl vor dem J. 148 abgefasst sein; denn zwischen Abfassung der zweiten Apologie und der des Dialogs muss für die Reise Justins aus Rom nach Griechenland, für den Aufenthalt in Korinth oder Ephesus und für das Gespräch mit Trypho in einer dieser Städte Raum gelassen werden.

2. Der Uebertritt Justins zum Christenthum.

Im Zusammenhange unserer Untersuchung kommt es nur darauf an, die Motive kennen zu lernen, die den aus Flavia Neapolis oder Sichem in Samaria gebürtigen Griechen bewogen, die Religion seiner Väter zu verlassen und sich dem Christenthum zuzuwenden *). Justin hat sich über die Beweggründe seines Uebertritts in den Apologien gelegentlich, in der Einleitung zum Dialog ausführlicher ausgesprochen.

Bleiben wir zunächst bei den Apologien stehen, so hängt es wohl mit den eigenen Erfahrungen Justins zusammen, wenn er

*) Die äussere Geschichte seiner Bekehrung und alle Combinationen über Zeit und Ort derselben lassen wir hier bei Seite, da darüber Genügendes bei jeder Gelegenheit gesagt worden ist.

I, 16 an die Worte der Bergpredigt, „lasset eure guten Werke leuchten vor den Menschen, damit sie dieselben sehen und euren Vater im Himmel bewundern“, die Bemerkung knüpft: Christus ermahnte uns, wir sollten durch Geduld und Sanftmuth alle Menschen von ihrem schmählichen Treiben und von ihrer Lust am Bösen bekehren. Und das ist uns, wie wir beweisen können, bei vielen von euch (Heiden) gelungen. Aus Gewaltthätigen und Tyrannen sind sie Andere geworden und überwunden worden, sei es, dass sie die unerschütterliche Standhaftigkeit im Leben derer, die ihnen nahe standen, zu beobachten Gelegenheit fanden, sei es, dass sie die unglaubliche Geduld der Christen gegen ihre habsüchtigen Mitmenschen wahrnahmen und selbst wo sie etwas mit ihnen zu thun hatten, erprobten.

Von der sittlich umwandelnden Macht des Christenthums also erwartet er die grössten Erfolge; ohne Zweifel, weil auch ihn, wie so viele Andere, die in der Welt unerhörte Standhaftigkeit (*καρτερία βίου*) der Christen, d. h. ihre Kraft, alles Ungemach und alles Leiden um ihres Glaubens willen zu ertragen, und ihre ebenso unerhörte Geduld und Sanftmuth im Verkehr mit der sündigen Welt auf die christliche Religion aufmerksam gemacht und für dieselbe gewonnen hatten.

In diesem Sinne sagt er II, 12: „Und auch ich selbst, der ich den Lehren Plato's huldigte und vernahm, wie die Christen verläumdet wurden, sah sie furchtlos dem Tode und Allem gegenüber, was sonst für schrecklich gilt; und ich erkannte, es sei unmöglich, dass diese Leute in bösem Wesen und sündlichen Lüsten dahinlebten. Denn welcher Lüstling, welcher Unenthaltsame und welcher Mensch, dem der Genuss von Menschenfleisch etwas Begehrliches dünkt, wird wohl dem Tode mit Freuden entgegengehen, um Alles dessen beraubt zu werden, was ihm werthvoll erscheint? Wird er nicht mit allen Mitteln sein Leben hier auf Erden weiter zu führen und der Obrigkeit verborgen zu bleiben suchen? Wird ein solcher sich selbst angeben, in der Aussicht getödtet zu werden?“

Nach diesem Bekenntniss ist es der Todesmuth und die Todesfreudigkeit der Christen gewesen, was ihm die Ueberzeugung einflösste, dass ein Glaube, welcher solche Furchtlosigkeit gegenüber allen Leiden zu wirken im Stande sei, eine Macht zu überzeugen und zu beseligen besitzen müsse, wie nichts Anderes in der Welt. Der Lehre, die solchen Glauben wirkte, war der Stempel der Wahrheit aufgedrückt; um so mehr, als sie nicht nur Festigkeit der Ueberzeugung und Entschlossenheit, lieber alles zu leiden,

als von der Wahrheit zu lassen, wirkte, sondern auch ihre Anhänger befähigte, so rechtschaffen und heilig zu leben, dass die Welt sich ihr räthselhaftes Verhalten nur durch die thörichte Annahme erklären konnte, sie entschädigten sich für ihre Enthaltsamkeit durch geheime Verbrechen.

Also die Kraft des Christenthums, wie sie im Leben der Christen und in ihrem Leiden und Sterben zu Tage trat, hat Justin bewogen seine Aufmerksamkeit der neuen Lehre zuzuwenden. Die Wirkungen der christlichen Lehre weckten in ihm den Gedanken, hier sei der Welt eine Quelle religiöser und sittlicher Erkenntniss und mit ihr ein Weg zur Frömmigkeit und Tugend und zu vollkommenem Glück eröffnet, wie nirgends sonst, weder im alten Götterdienst noch in den philosophischen Schulen der Griechen.

Aehnlich äussert sich Justin II, 13, indem er das Bekenntniss ablegt: „Und ich, als ich erkannte, dass den göttlichen Lehren der Christen von den bösen Dämonen eine schlechte Hülle umgeworfen sei, um die übrigen Menschen abzulenken, verlachte die Lügenredner und das Gewand (das sie gewoben) und die öffentliche Meinung. Mein Gebet und all mein Ringen geht dahin, als Christ erfunden zu werden, und ich spreche es offen aus, dass Plato's Lehren zwar nicht völlig von denen Christi abweichen, aber auch nicht völlig mit ihnen stimmen, so wenig wie die der Andern, der Stoiker und der Dichter und der Prosaiker. Denn ein jeder (dieser Leute) hat nur gemäss dem Antheil, den er am samenhaften göttlichen Logos hatte, das demselben Verwandte erkannt und in trefflicher Weise ausgesprochen. Aber da sie in der Hauptsache sich selbst Widersprechendes vorgetragen haben, haben sie offenbar ein Wissen der unsichtbaren Dinge (ἐπιστήμην τὴν ἄποπτον*) und eine unwiderlegliche Erkenntniss nicht besessen".

Wollte man aus diesen Worten schliessen, sein Uebertritt sei das Ergebniss theoretischer Erwägungen und sorgfältiger Vergleichung der platonischen und christlichen Lehre gewesen, so übersieht man, dass auch hier die Entscheidung in den Augenblick verlegt wird, wo er die dämonischen Verläumdungen als Lügengewebe erkannt, also zu der Ueberzeugung durchdrang, dass das Leben der Christen nicht nur den Schein der Heiligkeit an sich trage, sondern in Wirklichkeit über alle Tugend der Welt erhaben sei. Sobald ihm das feststand, war er über den göttlichen Charakter der christlichen Lehre nicht mehr in Zweifel; er glaubte und erkannte nun erst überall den Vorzug dieser Lehre vor der

*) Vgl. Otto Corp. apoll. ed. III. S. 238. Not. 7.

Plato's und aller Philosophen. Dass die neue Lehre sich mit der griechischen Philosophie so vielfach berührte, war ihm nicht anstössig, sondern nur ein Beweis mehr für ihre Wahrheit. In ihr fand er die Lösung aller Widersprüche, in welche sich die Weisheit der Welt verstrickte.

Mit diesen Aussagen in den Apologien steht das Referat im Dialog c. 1—7 über seine Bekehrung scheinbar in Widerspruch. In der Einleitung des Dialogs stellt er die Sache so dar, als sei er mitten aus seinen philosophischen Arbeiten und aus rein theoretischen Bemühungen um ein Wissen, welches zu Gott, zur Gerechtigkeit des Lebens und zu voller Befriedigung (*εὐδαιμονία*) führen könne durch die Begegnung mit einem christlichen Greise herausgerissen und von diesem in seinem Zutrauen zur platonischen Philosophie irre und auf die Propheten des alten Bundes aufmerksam gemacht worden. Durch das Studium des A. Testament's, durch Vergleichung der christlichen Lehre mit der prophetischen Weissagung sei er dann zur Ueberzeugung gelangt, dass die christliche Lehre die allein wahre Philosophie sei.

Ein Ausgleich zwischen den Aussagen der Apologien und denen des Dialogs ist nur dann möglich, wenn man annimmt, dass Justin auf die staunenerregenden Wirkungen der neuen Lehre im Leben der Christen erst aufmerksam geworden ist, nachdem er bereits durch jenen alten Mann in seinem Glauben an die Philosophie wankend gemacht und auf das Christenthum hingewiesen worden war. Von dem Augenblick an fasste er gleichzeitig das Christenthum und die Christen ins Auge und kam um so schneller zum Ziel, je ausschliesslicher er sich bei seinen theoretischen Erwägungen von praktischen Gesichtspunkten leiten liess. Kam es ihm doch in seinen philosophischen Bestrebungen, wie er im Dialog c. 3, 220. D. sagt, nur darauf an, in Gemeinschaft mit Gott zu treten, um aus der Quelle aller Gerechtigkeit und vollkommenen Glücks schöpfen und so die höchsten Ziele menschlichen Lebens erreichen zu können.

Die Berechtigung, in dieser Weise den Dialog und die Apologien in Uebereinstimmung zu bringen, lässt sich daraus ableiten, dass Justin überall, wo er in den Apologien von seiner Bekehrung handelt, ausdrücklich dessen gedenkt, er sei, als die hässlichen Gerüchte von den Verbrechen der Christen, aber auch die Kunde von ihrem Märtyrermuth an sein Ohr drangen, ganz und gar in die platonische Philosophie vertieft gewesen. II, 12 und 13. Also nachdem er an der Philosophie irre geworden war, hat er sich für das Christenthum aus praktischen Rücksichten und darum ent-

schieden, weil er aus dem Leben und Sterben der Christen die Ueberzeugung gewann, dass die Lehre Christi einen unerschütterlichen Gottesglauben und Gerechtigkeit des Lebens, kurz das zu wirken vermöge, was das Glück des Menschen sicher stelle, und was man überall sonst, auch in der platonischen Philosophie vergeblich suche. Nun erst begann er, gemäss seiner philosophischen Bildung, zu untersuchen, ob diese Lehre auch den Anforderungen entspreche, die man an Alles zu stellen berechtigt und verpflichtet sei, was den Anspruch erhebe, Wahrheit zu sein; und weiter, ob sich ein unwiderleglicher Beweis dafür führen lasse, dass sie, wie alle Christen behaupteten, aus Gott stamme. Das Ergebniss seiner Untersuchungen war ein in jeder Hinsicht befriedigendes. Seine Schriften aber sind durchzogen von Hinweisen auf die Seiten des Christenthums, welche die grosse Wandelung in seinem Leben veranlasst und zum Abschluss gebracht haben. So nachdrücklich er auch betont, das Christenthum sei die allein wahre „Philosophie", so unermüdlich weist er darauf hin, dass es praktische Philosophie und höchste Lebensweisheit sei. In welchem Sinne zeigt alles Folgende.

3. Die Grundanschauung Justins vom Wesen des Christenthums nach der ersten Apologie.

Für die unter allen Völkern verbreiteten, von Jedermann gehassten und verfolgten Christen will Justin seine Stimme erheben, und allen Menschen, insbesondere aber den römischen Machthabern, die sich den Titel frommer, weiser und gerechter Herrscher zum Ruhme anrechnen, Einsicht verschaffen in Leben und Lehre der Christen (*καὶ βίου καὶ μαθημάτων τὴν ἐπίσκεψιν παρέχειν*); 'denn eine genaue Kenntniss des Lebens und der Lehre der Geschmähten und Verfolgten wird Alle, die wirklich fromm und weise und im Stande sind, sich von hergebrachten Meinungen los zu machen und der Stimme der Vernunft zu folgen, davon überführen, dass der Hass thöricht ist und die Verfolgung wider die Gerechtigkeit streitet *).

Leben und Lehre im Zusammenhange will er schildern, weil seine Vertheidigung nicht Allen gilt, die den Christennamen tragen,

---

*) *Βίος καὶ μαθήματα τῶν χριστιανῶν* ist der Justin'sche Ausdruck für „Christenthum". Das Wort *χριστιανισμός* kommt bei ihm nicht vor. Wir finden es bei Ignatius ep. ad Magn. ed. Dressel C. X. p. 148, ferner ep. ad. Rom. C. III. p. 166. und ep. ad Philad. C. VI. p. 178.

sondern nur denen, die wirklich Christen sind, das heisst denen, die den christlichen Lehren (μαθήματα) gemäss leben*). Erweisen will er ihre εὐσέβεια und ihre δικαιοσύνη, die Unanfechtbarkeit ihres Gottesglaubens und ihres sittlichen Wandels; denn Hass und Verfolgung trifft sie unter dem Vorgeben, sie seien ἄθεοι und κακοῦργοι; der ἀσέβεια und der ἀδικία werden sie bezichtigt.

Die Aufgabe, die er sich gestellt hat, kann nur durch Vergleichung des Lebens und der Lehre der Christen mit dem Leben und der Lehre ihrer Ankläger und Verfolger gelöst werden. So wird die Darstellung und Vertheidigung des Christenthums von selbst zum Angriff auf das Heidenthum in religiöser und sittlicher Hinsicht.

Da Alles, was Justin in den Apologien über das Leben und von der Lehre der Christen sagt, dem apologetischen Zwecke dient, so lässt sich eine erschöpfende Darstellung seines christlichen Glaubens nicht erwarten. Dennoch wird die Art und Weise in der er seiner apologetischen Aufgabe nachzukommen sucht, einen Einblick in sein eigenes Christenthum gewähren und einen Schluss auf seine Vorstellung vom Wesen des Christenthums gestatten.

Um die beiden Vorwürfe der Gottlosigkeit (ἄθεοι) und der sittlichen Verworfenheit (κακοῦργοι) zu entkräften, und um zu beweisen, dass die Christen weder gottlose Lehre führen noch Böses thun**), zeigt er, dass sie den Gott anbeten und verehren, der seinem Wesen nach von den Glaubenden ein tugendhaftes Leben fordert und seiner Forderung durch Verheissung ewigen Lohns und durch Androhung ewiger Strafen Nachdruck verleiht.

So stellt sich unter der Hand der Begriff des Christenthums in den Apologien fest. Es ist Anbetung des wahren Gottes und tugendhaftes Leben im Glauben an den ewigen Lohn. Oder auch: die wahre Lehre von Gott, von der Gerechtigkeit und von der Belohnung des Guten und der Bestrafung des Bösen und ein Leben, das dieser Lehre entspricht; oder: der Glaube an die wahre Lehre mit diesem dreifachen Inhalt. Christenthum ist dieser Glaube, sofern die wahre Lehre durch Christus der Welt bekannt gemacht worden ist und frommes Leben nicht denkbar ist ohne den Glauben an Christus, „der uns das Alles ge-

*) Ueber den engen Zusammenhang von Lehre und Leben (βίος oder πράξεις) vgl. I, 4. 7. 16.

**) „Ὑπισχνούμεθα μηδὲν ἀδικεῖν μηδὲ τὰ ἄθεα ταῦτα δοξάζειν“ I, 5.

lehrt hat." In diesem Sinne ist Christenthum auch schlechtweg der Glaube an Jesus Christus.

So ausschliesslich richtet Justin in den Apologien seine Aufmerksamkeit auf die Lehre Christi und auf die genannten drei Stücke derselben, dass es den Anschein gewinnt, als bestehe Christi Aufgabe der Welt gegenüber wesentlich in der Mittheilung jener drei Wahrheiten. Sagt er doch nach einer summarischen Schilderung des Gottesglaubens der Christen und ihrer sittlichen Bestrebungen in Aussicht auf ein ewiges Leben (I, 8): „das ist es was wir, um es kurz zu sagen, von Christus gelernt haben und was wir lehren."

Und nachdem er diese drei Stücke ausführlicher besprochen hat, erklärt er am Schlusse des 12. Capitels, er könne eigentlich schliessen; das Gesagte genüge, um eine richtige Einsicht in Lehre und Leben der Christen zu gewinnen. „Nur weil es schwer ist, in Unwissenheit befangene Seelen zur Aenderung ihrer Ueberzeugung zu bewegen" (I, 12. 60. B.), will er noch Einiges hinzufügen. Und das thut er C. 13—20, indem er zum drittenmal jene drei Stücke behandelt.

Wir werden daher im Sinne Justins verfahren, wenn wir das Wesen des Christenthums zunächst nach den drei ersten Abschnitten der ersten Apologie zu bestimmen suchen, und im Auge behalten, dass alles Uebrige zu weiterer Ausführung und zur Begründung gehört.

a) Cap. 6 — Cap. 8.

Summarische Uebersicht über Lehre und Leben der Christen.

1. Der Vorwurf des Atheismus ist den Christen gegenüber berechtigt, soweit es sich um die Anerkennung und Verehrung der vermeintlichen Götter handelt, welche die Heiden anbeten (I, 6). Die Christen halten dieselben, wie schon Sokrates gethan hat, für böse Dämonen, die das Volk eingeschüchtert und die grosse Menge veranlasst haben, ihnen aus Angst göttliche Verehrung zu zollen. Dagegen beten die Christen den wahren Gott (*τὸν ἀληθέστατον θεόν*) an, den Vater der Gerechtigkeit und Keuschheit (*σωφροσύνης*) *) und der übrigen Tugenden, der

*) Justin braucht das Wort *σωφροσύνη* nicht mehr im ursprünglichen allgemeinen Sinne, sondern fast ausschliesslich im Sinne von Keuschheit. Es scheint hier dieselbe Umsetzung der Begriffe Statt gefunden zu haben, wie bei unserem „sittlich" und „unsittlich", welche Ausdrücke auch oft genug ohne weiteres für „keusch" und „unzüchtig" gebraucht werden. Es



unberührt ist vom Bösen, und den Sohn, der von ihm ausgegangen ist und uns das (d. h. die wahre Gotteserkenntniss) gelehrt hat, und das Heer der andern guten Engel, die ihm Folge leisten und ähnlich sind, und den prophetischen Geist. Diese verehren sie in vernünftiger und wahrer Weise (λόγῳ καὶ ἀληθείᾳ τιμῶντες) d. h. wie es der Vernunft und der Wahrheit entspricht, und thun diese Lehre, wie sie sie empfangen haben, rückhaltlos Jedem kund, der lernen will. Vgl. I, 6.

Es ist bedeutsam, dass Justin sich hier, wo es ihm darauf ankam, eine umfassende Darlegung des christlichen Gottesglaubens zu geben, an eine trinitarische Formel anlehnt, aber dieselbe unzweifelhaft nicht im Sinne der späteren Trinitätslehre verwendet. Man mag die Einschiebung der Engel erklären, wie man will, sie zwingt dazu, anzuerkennen, dass ihm die Formel nur zur Zusammenfassung alles dessen dient, was für die Christen Gegenstand der Anbetung ist, und was zur Gottesverehrung gehört. Er will nur sagen: wie die Anbetung des wahren Gottes die der Götter und ihrer Bildnisse ausschliesst, so fordert sie die Verehrung der Wesen, die mit Gott in engster Verbindung stehen und die Gemeinschaft zwischen ihm und den Menschen vermitteln.

Die Eingliederung der Engel in die Reihe der anbetungswürdigen Wesen hätte nicht so viel Anstoss erregt, wenn man sich nicht durch die trinitarische Formel zu der Meinung hätte verleiten lassen, dass eine Gleichstellung der Engel mit Gott oder mit dem Sohne Gottes beabsichtigt sei. Das ist um so weniger der Fall, als auch von einer völligen Gleichstellung des Sohnes mit dem Vater der Tugenden nicht die Rede ist. Die Erwähnung der Engel ist durch den Gegensatz gegen die bösen Dämonen veranlasst. Ob die Art ihrer Verehrung eine andere ist, als die Gottes, bleibt dahingestellt*).

2. Ueber die Gottesverehrung hat er Alles gesagt. Die Frage, wie es mit dem sittlichen Wandel bestellt ist, leitet er mit der Bemerkung ein (I, 7): „Aber, möchte Jemand sagen, schon wurden einige (Christen) als Uebelthäter (κακοῦργοι) überführt". Wenn damit der Gedanke ausgesprochen ist, dass die Verehrung des Christengottes mit Lasterhaftigkeit gepaart sein könne, so lässt Justin die Möglichkeit im einzelnen Falle offen. Aber er fordert, man solle nicht nach Einzelnen urtheilen, sondern nach

hängt das wohl damit zusammen, dass Sittlichkeit und Unsittlichkeit sich in erster Stelle im Verhalten zu allen geschlechtlichen Dingen documentiren.

*) Vgl. Semisch Justin d. M. II, 349 ff.

denen, die den Lehren und Forderungen der Christen gemäss leben. Es gilt das Verhalten (πράξεις) der Christen im Grossen und Ganzen ins Auge zu fassen. Das Charakteristische an den Christen ist nicht, dass hier und dort einer frevelt, sondern dass die Christen, welche den Lehren und Forderungen des Christenthums nachleben, sich niemals durch Verleugnung den Gefahren entziehen, die ihnen drohen, wenn sie ihren Christenstand bekennen. Sie scheuen die Lüge mehr als den Tod. „Wir wollen nicht leben mit der Lüge auf den Lippen; denn da wir nach dem ewigen und reinen Leben Verlangen tragen und nach dem Leben (διαγωγή) mit Gott, dem Vater und Schöpfer aller Dinge, trachten, so bekennen wir ohne Zaudern, davon überzeugt und von dem Glauben durchdrungen, dass alles das denen zu Theil werden kann, welche Gott durch Werke davon überzeugt haben, dass sie ihm Folge leisten, und nach dem Leben mit ihm Verlangen tragen, wo Schlechtigkeit nicht Widerstand leistet.“

„Das ist es, um es kurz zu sagen, was wir erwarten und was wir durch Christus gelernt haben und was wir lehren.“ I, 8.

Damit hat Justin den nothwendigen Zusammenhang zwischen sittlichem Leben und Gottesglauben erwiesen, zugleich aber auch dem Gedanken Ausdruck gegeben, dass dieser Zusammenhang wesentlich durch das dritte Stück der christlichen Lehre herge stellt werde.

3. Das ist die Lehre von der Vergeltung oder vom ewigen Lohne und der ewigen Strafe. Die Christen scheuen das Böse mehr als den Tod, weil das höchste Gut, dem sie nachjagen, das ewige Leben bei Gott, nur um den Preis der Tugend errungen wird.

Wirksam aber ist die Lehre von der Vergeltung nur, wenn sie in der Form vorgetragen und festgehalten wird, wie es von Seiten der Christen geschieht. „Plato hat in ähnlicher Weise gelehrt, dass Radamanth und Minos die Ungerechten, welche zu ihnen kommen, strafen. Wir behaupten, dass eben dasselbe geschehen, aber dass Christus die Strafe verhängen werde, und zwar so, dass die Ungerechten mit Leib und Seele lebend eine ewige Strafe empfangen werden, nicht nur, wie Plato sagt, während einer Periode von tausend Jahren. I, 8.

Wer, wie die Christen an ewige Strafen und an den Lohn ewigen Lebens mit Gott glaubt, dem darf man nichts Böses zutrauen, und kann ihn erst strafen, wenn er bestimmter Verbrechen überwiesen ist.

Durch die Art wie Justin die verschiedenen Stücke der christ-

lichen Lehre zu einander in Beziehung setzt, wird es unzweifelhaft, dass er Frömmigkeit und Gerechtigkeit als Leistungen auffasst, zu denen der Mensch durch Belehrung über Wesen und Willen des wahren Gottes und durch Aussicht auf Lohn und Strafe nach dem Tode getrieben wird. Dabei ist zwar die Erkenntniss Gottes als Voraussetzung und Quelle der Frömmigkeit und Gerechtigkeit und als Bedingung der Seligkeit aufgefasst, aber von irgend einer Unterscheidung zwischen Religion und Sittlichkeit zwischen Glauben und Werken, ist nicht die Rede; denn Erkenntniss Gottes und seines Willens ist noch nicht Religion, und Verehrung und Anbetung sind in seinen Augen schon wieder Leistungen; εὐσέβεια und δικαιοσύνη stehen ganz auf einer Stufe.

Ebenso wird zwar die Belehrung über Gott, Tugend und ewigen Lohn auf Christus zurückgeführt, und er erscheint darnach als der Quell aller Gerechtigkeit und der durch sie zu erringenden Seligkeit, aber er ist wesentlich Lehrer, und der Glaube an ihn im Unterschiede von der Befolgung seiner Lehre, hat hier keine Stelle.

Endlich ist nicht zu übersehen, dass das Leben mit Gott (διαγωγὴ μετὰ θεοῦ) oder die Gemeinschaft mit ihm in das Jenseits und in die Zeit nach dem Tode verlegt wird. Sie wird weder durch Erkenntniss Gottes noch durch den Glauben an Christus unmittelbar hergestellt, sondern steht als Lohn für die Zukunft in einer überirdischen Existenz in Aussicht, und wird durch gute Werke und ernstes Trachten nach dem ewigen Leben erworben. Sie bildet nicht den Anfang und die Voraussetzung aller Frömmigkeit und Gerechtigkeit, sondern sie ist das Ziel, in welches das Christenleben ausläuft.

Das Christenthum ist also durch Christus vermittelte Erkenntniss des wahren Gottes und gerechter Wandel in der Sehnsucht nach ewigem und vollkommenem Leben mit Gott und in der bestimmten Erwartung dieses unvergänglichen Lohns.

Ob wir Justin verstanden und den Sinn seiner Worte richtig gedeutet haben, wird sich aus den weiteren Ausführungen ergeben.

An die eben besprochene summarische Darstellung des Christenthums und kurze Aufzählung dessen, was die Christen erwarten und gelernt haben, schliesst sich die erste Erläuterung. Sie umfasst C. 9—12.

b) Cap. 9 — Cap. 12.

Nochmalige Darstellung des Lebens und der Lehre der Christen.

1. Die Anbetung des wahren Gottes bringt es mit sich, dass

die Christen die Verehrung der von Menschenhand geformten und in Tempeln aufgestellten seelenlosen Gebilde verwerfen; denn der wahre Gott hat keine Gestalt, die man nachahmen könnte; seine Herrlichkeit und seine Gestalt sind unaussprechlich. Auch hat die Darbringung von Opfern und Kränzen ihm gegenüber keinen Sinn; denn er bedarf nicht stofflicher Nahrung, und geben kann man dem nichts, der selbst Alles schenkt. Vgl. I, 9.

2. Der wahre Gott will keine Geschenke, sondern „nur die allein nimmt er an, wie wir gelernt haben, wissen und glauben, die das ihm eigenthümliche Gute (τὰ προσόντα αὐτῷ ἀγαθά) nachahmen, nämlich die Keuschheit, Gerechtigkeit und Menschenfreundlichkeit (φιλανθρωπία) und was sonst Gott eigen ist (ὅσα οἰκεῖα θεῷ ἐστιν), ihm, der mit keinem Namen, der ihm beigelegt wird, genannt werden kann (τῷ μηδενὶ ὀνόματι θετῷ καλουμένῳ). Auch haben wir gelernt, dass er Alles anfangs als der Gute aus der gestaltlosen Materie geschaffen habe um der Menschen willen, die, wie wir gelernt haben, wenn sie sich durch Werke seines Rathschlusses werth erweisen würden, des Umgangs mit ihm (τῆς ἀναστροφῆς μετ' αὐτοῦ) gewürdigt werden sollten, indem sie mit ihm herrschen und unvergänglich und leidenslos werden. Denn wie er am Anfang die machte, welche nicht existirten, so werden auch die, welche das ihm Gefällige erwählen, dafür, dass sie gewählt haben (διὰ τὸ ἑλέσθαι) der Unvergänglichkeit und des Seins bei ihm (συνουσία) gewürdigt werden. Denn dass wir anfangs entstanden, war nicht unsere Leistung (οὐχ ἡμέτερον ἦν); dass wir aber in freier Wahl mit den von ihm geschenkten geistigen Kräften dem Folge leisten, was ihm gefällt, dazu überredet er uns und leitet uns zum Glauben“ *).

Diese weitere Ausführung der beiden ersten Stücke des Christenthums, der christlichen Gottesverehrung und der christlichen Tugend im Dienste Gottes, liefert, wie Justin bemerkt, den Beweis, dass keine Veranlassung vorliegt, die Christen zu verfolgen; so wenig, dass es vielmehr geboten erscheint, ihre Lehren aller Welt kund zu thun, damit alle Welt durch sie gebessert würde **).

3. Auch das dritte Stück des christlichen Glauben's enthält nichts, was Verdacht erregen könnte. Zwar ist der Glaube an

*) Vgl. I, 10: τὸ δ'ἐξακολουθῆσαι οἷς φίλον αὐτῷ αἱρουμένους δι' ὧν αὐτὸς ἐδωρήσατο λογικῶν δυνάμεων πείθει τε καὶ εἰς πίστιν ἄγει ἡμᾶς.

**) I, 10: καὶ ὑπὲρ πάντων ἀνθρώπων ἡγούμεθα εἶναι τὸ μὴ εἴργεσθαι ταῦτα μανθάνειν, ἀλλὰ καὶ προτρέπεσθαι ἐπὶ ταῦτα.

den ewigen Lohn verbunden mit der Erwartung einer βασιλεία. Aber dieses Reich ist kein menschliches und irdisches, sondern ein himmlisches, das im Jenseits denen, die gestorben sind, zu Theil wird. Der Beweis dafür, dass es sich nur um ein überirdisches Königreich handelt, liegt in der Bereitwilligkeit der Christen, ihren Glauben zu bekennen, auch wenn sie die sichere Aussicht haben getödtet zu werden. Sie setzen ihre Hoffnung eben nicht auf das Gegenwärtige (εἰς τὸ νῦν). Vgl. I, 11.

So sollten denn, fährt er C. 12 fort, die Machthaber in jeder Beziehung die Christen als Gehülfen und Mitkämpfer in Allem, was zur Herstellung einer friedlichen Ordnung dient, anerkennen; denn die Christen fordern, dass man rechtschaffen lebe, nicht aus Furcht vor menschlichen Gesetzen und Strafen, denen man sich entziehen kann, sondern weil Gott Alles weiss und sieht, auch die Gedanken der Menschen; und weil sie wissen, dass das Böse, welches nur eine augenblickliche Befriedigung gewährt, von einer ewigen Strafe getroffen, jede Selbstbezähmung und Tugend dagegen von Gott mit ewigen Gütern belohnt wird.

Dass Menschen, die so lehren und solches glauben, von guten Regenten verfolgt werden, lässt sich nur aus dämonischen Einflüssen erklären; denn es ist ein sinnloses Thun, hervorgegangen aus thörichter Nachgiebigkeit gegen althergebrachte Vorurtheile. Dazu ist es erfolglos, denn die Christen werden dadurch in ihrem Glauben nicht wankend gemacht, sondern nur noch mehr befestigt. Sie sehen in der Verfolgung die Erfüllung einer Weissagung ihres Lehrers Christus und in so fern eine Besiegelung des göttlichen Ursprungs und der Wahrheit seiner Lehre.

Justin hat nun abermals Alles gesagt, was erforderlich ist, um „Leben und Lehre der Christen“ zu beschreiben, ihre Unschuld zu erweisen und ihren Anspruch auf Duldung zu rechtfertigen. „Wir könnten — sagt er C. 12. 60. B. — mit dem Gesagten schliessen und brauchten n i c h t s w e i t e r h i n z u z u f ü g e n, da wir, unserer Meinung nach, das Rechte und Wahre fordern; aber da wir wissen, dass es nicht leicht ist, eine von Unwissenheit befangene Seele plötzlich zu ändern, so wollen wir, um die, welche die Wahrheit lieben, zu überzeugen, noch ein Wenig hinzufügen.“

Deutlich tritt auch in diesem Abschnitt die Dreizahl der christlichen Grundlehren hervor. In derselben Reihenfolge wie in dem ersten Abschnitt werden die drei Stücke, welche das Christenthum constituiren, Verehrung des wahren Gottes, frommes und rechtschaffenes Leben, und Erwartung des ewigen

Lohnes, aufgezählt und erläutert, und in derselben Weise wie dort wird der innere Zusammenhang der zwischen ihnen besteht, nachgewiesen. Sehr geschickt werden an jedes einzelne Stück apologetische Gedanken angeknüpft, und im apologetischen Interesse wird betont, dass die Gerechtigkeit des Lebens, worauf es der römischen Obrigkeit am meisten ankommen musste, durch die Erkenntniss des wahren Gottes und durch den Glauben an ewigen Lohn und ewige Strafe sichergestellt sei.

Für Justins Auffassung vom Wesen dés Christenthums ergiebt sich aus diesem Abschnitt Folgendes.

Die Summe dessen, was die Christen gelernt haben, wovon sie überzeugt sind und was sie glauben (*δεδιδάγμεθα καὶ πεπείσμεθα καὶ πιστεύομεν*) ist: d a s s G o t t n u r d i e a n n i m m t, d i e d a s G u t e, w e l c h e s s e i n e m W e s e n e n t s p r i c h t, n a c h a h m e n i n t u g e n d h a f t e m L e b e n.

Die „Annahme (*προσδέχεσθαι*)“ von Seiten Gottes bedeutet die Aufnahme in die Gemeinschaft göttlichen Lebens und Seins nach dem Tode. Justin denkt bei derselben so wenig an Aufnahme in die Kindschaft oder in ein neues Verhältniss zu Gott und so ausschliesslich an Zutheilung einer neuen Seinsweise nach dem Tode, dass er sofort, um den Glauben an die Möglichkeit der letzteren zu festigen, auf die Schöpfungsthat Gottes hinweist. Nur an dieser hat die „Annahme“ eine Parallele. Es handelt sich um eine Neuschöpfung; und so gewiss Gott den Menschen aus Nichts ins Dasein rufen konnte, so gewiss kann er dem Vergänglichen die Unvergänglichkeit verleihen.

Glaubt man aber, dass Gott dem Menschen *ἀφθαρσία* und ein von allen Leiden und Hemmungen des Bösen freies Leben geben wird, dann weiss man auch, dass die Schöpfung der Welt keinen andern Zweck hat, als die Hervorbringung des Geschöpfs, das fähig ist, die Unsterblichkeit zu empfangen und in ein gottähnliches Dasein einzutreten. In diesem Sinne bekennt der Christ, dass Gott die Welt in seiner Güte (*ἀγαθὸν ὄντα*) geschaffen habe um des Menschen willen.

Wollte man die Frage aufwerfen, warum Gott den Menschen nicht gleich unsterblich schuf und sofort in die Gemeinschaft des göttlichen Lebens versetzte, so lautet die Antwort: er that es nicht, weil nur die Gerechten der *συνουσία* mit Gott gewürdigt und der *ἀφθαρσία* theilhaft werden können. Gerechtigkeit aber kann nicht anerschaffen, sondern nur erworben werden. Sie kommt, wo es sich um geschaffene Wesen handelt, nur zu Stande durch eigene Leistung auf Grund freier Wahl und freier Entscheidung für das

Gute bei der Möglichkeit, das Böse thun zu können. Gott hat die Menschen zwar mit den geistigen Kräften (λογικαὶ δυνάμεις), die zur Herstellung der Gerechtigkeit erforderlich sind, mit Vernunft und Wahlvermögen ausgerüstet; er hat auch dafür Sorge getragen, dass der Mensch über Gottes Wesen und Willen, über Gut und Böse und über Strafe und Lohn belehrt werde; aber die Entscheidung für das Gute, die Herstellung der Gerechtigkeit musste er dem Menschen überlassen; die *ἀφθαρσία* will er nur als Lohn für die richtige Entscheidung (*διὰ τὸ ἑλέσθαι*) denen spenden, die ihn durch Werke überzeugt haben, dass sie das ihm Gefällige erwählen. Nur für eine Leistung, die ein *ἡμέτερον* ist, unser eigenes Werk, können wir des höchsten Glücks gewürdigt werden, nie und nimmer kann uns durch die Schöpfung die *σωτηρία*, das ewige Heil und das unvergängliche Leben bei Gott, zu Theil werden; denn dass wir geschaffen wurden, ist kein *ἡμέτερον*.

Man kann sich nicht deutlicher aussprechen, als Justin es hier gethan hat. Gottesgemeinschaft im Sinne der *συνουσία* und *διαγωγὴ μετὰ τοῦ θεοῦ* ist etwas zu Erwerbendes, Zukünftiges, Uebernatürliches, nach dem Tode Eintretendes; Frömmigkeit und Gerechtigkeit sind die Bedingungen, unter denen der Mensch des höchsten Gutes theilhaft wird; sie sind rein menschliche Leistungen, die Gott nur durch Darreichung der Kräfte ermöglicht und zu denen er durch Belehrungen einen kräftigen Anreiz giebt. Der Glaube ist das Fürwahrhalten der göttlichen Lehren und vor Allem die Gewissheit, dass Gott dem Gerechten ewigen Lohn spenden will; er ist als solcher die Voraussetzung und der Antrieb zur Frömmigkeit und Tugend, aber er constituirt nicht die Gerechtigkeit, die vor Gott gilt. Der Glaube ist zwar sehr wichtig, aber seine Bedeutung für das Christenleben beruht wesentlich darauf, dass er die Gewissheit von Lohn und Strafe im zukünftigen Leben wirkt. Es ist undenkbar, dass Jemand, der an ewigen Lohn und an ewige Strafen glaubt, sich für das Böse entscheidet.

Das Christenthum, welches nach Anweisung des *διδάσκαλος* Christus, des *ἀπόστολος θεοῦ*, in der oben angeführten Weise von Gott, von der Frömmigkeit und Gerechtigkeit und von Lohn und Strafe lehrt, ist etwas so Vernünftiges, dass jeder vernünftige Mensch (*νουνεχής*) sich unter Leitung des Logos, welcher die höchste Macht nächst Gott ist, für dasselbe entscheiden muss. Es wäre auch schon in weit höherem Maasse als bisher geschehen, wenn nicht die Dämonen entsetzliche Verläumdungen gegen die

Christen ausgesprengt und in dem natürlichen Widerwillen der Menschen gegen das Gute einen Bundesgenossen gefunden hätten. Vgl. I, 10. 58. D.

c) Cap. 13 — Cap. 20.

Dritte Darstellung des Lebens und der Lehre der Christen.

Justin hatte am Schluss des 12. Cap. gesagt, er wolle nunmehr, da er alles Wesentliche über Leben und Lehre der Christen vorgebracht habe, nur Etwas hinzufügen (*μικρὰ προσθεῖναι*) um die Freunde der Wahrheit zu gewinnen. 1. Er beginnt cap. 13 aufs neue mit Widerlegung des Vorwurfs der *ἀθεότης* und mit Schilderung der wahren Gottesverehrung, und zwar wieder in Anlehnung an die trinitarische Formel. Wir verehren den Schöpfer des Alls, indem wir ihn, der nach unserer Lehre der blutigen Opfer und Libationen und des Räucherwerks nicht bedarf, mit dem Worte des Gebetes und Dankes für Alles, was wir geniessen, mit allen Kräften loben. Denn wir haben gelernt, dass es die einzige seiner würdige Verehrung ist, das von ihm zur Nahrung Geschaffene nicht dem Feuer Preis zu geben, sondern selbst zu geniessen und denen mitzutheilen, die dessen bedürfen, ihm aber mit Gebet und Gesang dafür dankbar zu sein, dass wir geschaffen sind und alle Gaben zu unserem Gedeihen empfangen haben, sowie für die Mannigfaltigkeit der Wesen (Arten) und für den Wechsel der Jahreszeiten und dafür, dass wir zuletzt der Unvergänglichkeit theilhaft werden wegen des Glaubens mit dem wir Gott vertraut haben.

„Weiter verehren wir den, welcher der Lehrer dieser Dinge uns zu gut geworden und zum Zweck dieser Belehrung geboren ist, Jesum Christum, der unter Pontius Pilatus, welcher in Judäa zu den Zeiten des Kaisers Tiberius Procurator war, gekreuzigt wurde; der, wie wir gelernt haben, der Sohn des wahrhaftigen Gottes ist und den wir an die zweite Stelle setzen; und an dritter Stelle verehren wir den prophetischen Geist. Dass diese Verehrung der Vernunft entspricht, wollen wir beweisen. Denn auf diesen Punkt hin klagt man uns des Wahnsinns an, indem man behauptet, dass wir den zweiten Platz nach dem unveränderlichen und ewigen Gott, dem Erzeuger aller Dinge, einem gekreuzigten Menschen einräumen. Man weiss eben nicht, welch ein Mysterium darin verborgen liegt. Und wir ersuchen euch, unseren Auseinandersetzungen darüber ein aufmerksames Ohr zu leihen.“

Obgleich Justin hier an dieser Stelle ausdrücklich erklärt, er wolle die Gottesverehrung der Christen rücksichtlich des anstössigsten Moments derselben, nämlich was die göttliche Verehrung Christi betrifft, rechtfertigen, geht er doch, gebunden durch die Gedankenreihe, in welcher er alles Christliche aufzuzählen pflegt, nicht sofort zu einer Erörterung des Geheimnisses der Person Christi, sondern (cap. 14) zu dem Nachweise über, dass die Anbetung, welche die Christen Gott allein, dem ungezeugten, durch seinen Sohn zollen, eine wunderbare Heiligkeit des Wandels und vollkommene Gerechtigkeit des Lebens zur Folge habe.

2. So bleibt er dabei, auf die Darlegung des christlichen Gottesglaubens eine Schilderung der christlichen Sittlichkeit folgen zu lassen. Indem er dieses Mal die sehr ausführliche Darstellung der christlichen Tugend überall auf die Vorschriften und Lehren Christi zurückbezieht und die Aussprüche der Bergpredigt als die Norm christlichen Lebens bezeichnet, führt er den seiner Ueberzeugung nach schlagendsten Beweis dafür, dass die göttliche Verehrung des gekreuzigten Menschen Christus kein Wahnsinn (μανία) und keine Beeinträchtigung des wahren Gottesdienstes ist, sondern zu den höchsten sittlichen Leistungen verpflichtet, mithin auch Gott wohlgefällig ist. An den Früchten mag man auch in diesem Fall den Baum erkennen. Vgl. c. 15—17.

3. Man sollte meinen, er werde nun nach Schilderung der grossen sittlichen Umwandlung, welche Christus durch seine Lehre in der Welt hervorgerufen hat, zur Darlegung und Enthüllung des Mysteriums der Person Christi übergehen. Aber auch das geschieht nicht. Getreu seinem Schema lässt er c. 18—20 einen Abschnitt folgen, der von dem Glauben an das zukünftige Leben handelt. Nur fasst er diesmal diejenigen Seiten dieses Glaubens oder die Stücke der christlichen Vergeltungslehre ins Auge, welche den Heiden besonders anstössig waren: die Auferstehung des Fleisches und das Weltende.

Nun erst, nachdem die drei Stücke des Christenthums dreimal und jedesmal ausführlicher erörtert worden sind, geht er daran, die Anbetung des Sohnes Gottes oder des gekreuzigten Menschen Jesus neben dem Schöpfergott zu rechtfertigen, oder das Geheimniss seiner Person zu enthüllen.

Dieser auf die Person Christi bezüglichen Darlegung ist mit Ausnahme eines Excurses (c. 27—29) der ganze Abschnitt von c. 21 — c. 60 gewidmet, so dass demselben nichts weiter als die

Schilderung der christlichen Taufe (c. 60—64) und der christlichen Abendmahlsfeier (c. 65—67) folgt. Damit ist die Darstellung des Lebens und der Lehre des Christenthums erschöpft.

Schon der Umfang des christologischen Abschnitts zeigt, dass der Glaube an Christus das wesentlichste Stück des Christenthums ist; die Stellung aber, welche dieser Abschnitt im Centrum der Apologie einnimmt, lässt erkennen, dass der Glaube an Christus als das Fundament des Christenthums, d. h. der wahren Gottesverehrung, der Gerechtigkeit des Lebens und der Hoffnung auf zukünftigen Lohn aufgefasst ist, und zwar desshalb, weil man von der Wahrheit der christlichen Gottes-, Tugend- und Lohnlehre nicht überzeugt sein kann, wenn man nicht weiss, was es mit dem Lehrer dieser Wahrheiten für eine Bewandtniss hat. Wenn endlich in dem christologischen Abschnitte Alles darauf abzielt, Christum als den Sohn Gottes zu erweisen, dem neben dem Schöpfergott Anbetung gebührt, so ergiebt sich, dass in Justins Augen die Gottessohnschaft oder die göttliche Würde Christi vorzugsweise darum von Wichtigkeit ist, weil durch dieselbe die Göttlichkeit und Wahrheit seiner Lehre sicher gestellt wird. Der Glaube an Christus ist also wesentlich Glaube an den Sohn Gottes und an den göttlichen Lehrer der Wahrheit und als solcher das Fundament der christlichen Frömmigkeit und Gerechtigkeit, ja ein Hauptstück derselben.

Es entspricht dieser Grundanschauung Justins, dass er die Anbetung Christi fast regelmässig auf die beiden Momente der Gottessohnschaft und des Lehrerberufs stützt*).

Wenn auch der Glaube, Christus sei der Sohn Gottes und der Lehrer der Wahrheit und als solcher anzubeten, an und für sich weder gerecht macht, noch die Gemeinschaft mit Gott unmittelbar herstellt, so bildet er doch die Voraussetzung aller Frömmigkeit und Gerechtigkeit, durch welche man endlich zu Gott kommt, und der *σωτηρία* theilhaft wird; und wo er da ist, lässt sich mit Sicherheit erwarten, dass alles Andere nachfolgen wird. Man kann deshalb wohl sagen, das ganze Christenthum sei in diesem Glauben beschlossen. Und es hat für den, der „Leben und Lehre der

*) Vgl. I, 6: *σεβόμεθα καὶ προσκυνοῦμεν ἐκεῖνόν τε (θεὸν) καὶ τὸν παρ' αὐτοῦ υἱὸν ἐλθόντα καὶ διδάξαντα ἡμᾶς ταῦτα.* Und I, 13: *τὸν διδάσκαλόν τε τούτων γενόμενον ἡμῖν καὶ εἰς τοῦτο γεννηθέντα Ἰησοῦν Χριστὸν υἱὸν αὐτὸν τοῦ ὄντως θεοῦ μαθόντες καὶ ἐν δευτέρᾳ χώρᾳ ἔχοντες μετὰ λόγου τιμῶμεν.* Ebenso I, 12: wo Christus als *ἡμέτερος διδάσκαλος καὶ τοῦ πατρὸς πάντων υἱὸς καὶ ἀπόστολος* bezeichnet wird.

Christen“ kennen lernen soll, ein ausserordentliches Interesse zu wissen, in welchem Sinne die Christen an Jesum den Gekreuzigten glauben und ihn anbeten.

d) Cap. 21 — 60.

Das Mysterium der Person Jesû Christi.

Dieser Abschnitt knüpft an einen Gedanken an, den Justin bei der dritten Darlegung der christlichen Gottesverehrung ausgesprochen hat: „*ἐνταῦθα γὰρ μανίαν ἡμῶν καταφαίνονται δευτέραν χώραν μετὰ τὸν ἄτρεπτον καὶ ἀεὶ ὄντα θεὸν καὶ γεννήτορα τῶν ἁπάντων ἀνθρώπῳ σταυρωθέντι διδόναι ἡμᾶς λέγοντες, ἀγνοοῦντες τὸ ἐν τούτῳ μυστήριον*“. I, 13.

Die Anbetung des gekreuzigten Christus neben dem unwandelbaren und ewigen Gott und Schöpfer aller Dinge, welche ein wesentliches Stück des Christenthums und seiner Gottesverehrung bildet, wäre Wahnsinn, wenn es nicht mit der Person und dem Menschen Christus eine besondere Bewandtniss hätte, und wenn er nicht, obgleich Mensch, dem göttlichen Wesen aufs engste verwandt wäre. Dass das der Fall ist, zeigt der Name, den er trägt, der Name des Sohnes Gottes; unter diesem Titel verehren ihn die Christen und auf diesen Namen hin stellen sie ihn neben den Schöpfergott. Es kommt also darauf an, den Sinn des Sohnes-Namens zu erschliessen und das Geheimniss, das in demselben enthalten ist, zu enthüllen.

An die Lösung dieser Aufgabe macht sich Justin c. 21: Christus ist der Sohn Gottes, sofern er der Logos, das erste Erzeugniss Gottes und der Mensch ist, der ohne geschlechtliche Zeugung geboren ist.

Dass die Christen glauben, der göttliche Logos sei in einem Menschen als Lehrer erschienen, kann die Heiden nicht befremden, da sie den Hermes als *λόγος ἑρμηνευτικὸς καὶ πάντων διδάσκαλος* bezeichnen und verehren. Dass die Christen einen solchen Menschen „Sohn Gottes“ nennen, kann auch nicht auffallen, da die Griechen viele Söhne des Zeus kennen und unter diesen auch den Hermes. Und dass die Christen an die wunderbare Geburt des Sohnes Gottes glauben, kann denjenigen nicht thöricht erscheinen, welche von Söhnen Gottes wissen, die ohne menschliche Zeugung geboren sind, und von andern, die wie Christus eines gewaltsamen Todes gestorben und gen Himmel gefahren sind. Selbst die göttliche Verehrung eines gestorbenen Menschen kann in ihren Augen nichts Anstössiges haben, da sie die Kaiser unter die unsterblichen Götter versetzen und erzählen, ihre Leichname seien zwar verbrannt

worden, aber sie selbst seien aus dem Feuer aufgefahren gen Himmel.

Abgesehen davon „hätte der Sohn Gottes, welcher Jesus heisst, auch wenn er nur im gewöhnlichen Sinne Mensch gewesen wäre, um seiner Weisheit willen das Anrecht, Sohn Gottes genannt zu werden, denn alle Schriftsteller nennen Gott einen Vater der Menschen und der Götter". (I, 22. 67. E.) Aber in diesem Sinne ist der Name des Sohnes Gottes ihm nicht beigelegt. Sondern dieser Name will sagen, „dass er als Logos Gottes auf eigenthümliche Weise, wider die gewöhnliche Art der Entstehung, aus Gott geboren ist*).

Die Parallele, welche Justin zwischen Christo und den Göttersöhnen der Heiden gezogen, nöthigt ihn, c. 23 den Beweis dafür anzutreten, dass Jesus Christus „allein im eigentlichen Sinne Gott als Sohn geboren wurde sofern er sein Logos ist und sein Erstgeborner und seine Kraft und durch seinen Rathschluss Mensch wurde und uns das (nämlich sein Wesen) lehrte zur Umwandlung und Bekehrung des menschlichen Geschlechts" **). Er behauptet deshalb, dass alle heidnischen Fabeln von Göttersöhnen entsprungen sind aus Verdrehungen der prophetischen Weissagungen, die von der Ankunft des einzigen Gottessohnes, den es überhaupt giebt, handeln. Aus den Schriften der Propheten haben die griechischen Dichter geschöpft und auf Anregung der Dämonen haben sie das, was von dem zukünftigen Christus gesagt ist, auf die Götter und Göttersöhne übertragen.

Jesus Christus ist allein Sohn Gottes. Das beweist erstens der Hass, mit welchem die Welt die verfolgt, welche ihn anbeten, während sie alle Anderen, welche Göttersöhne ver-

---

*) I, 22: *ἰδίως, παρὰ τὴν κοινὴν γένεσιν, γεγεννῆσθαι αὐτὸν ἐκ θεοῦ λέγομεν λόγον θεοῦ.* — Man kann rücksichtlich dieser Worte Justins in Zweifel sein, ob er die besondere Art der Geburt des Logos aus Gott auf den Hervorgang des Logos aus dem Schöpfergott oder auf die Geburt desselben aus der Jungfrau bezieht. Otto z. d. St. behauptet das Letztere; der Wortlaut lässt beide Deutungen zu, der Zusammenhang mit dem Folgenden und die Parallele mit Hermes entscheidet für die erstere Fassung. Der Sache nach ist es gleichgültig, wie die Stelle gefasst wird, denn die Gottessohnschaft gründet sich immer und überall nach Justin auf die Geburt Jesu Christi aus Gott und zwar im Sinne der himmlischen und irdischen Geburt aus Gott.

**) I, 23. 68. C.: I. X. *μόνος ἰδίως υἱὸς τῷ θεῷ γεγέννηται, λόγος αὐτοῦ ὑπάρχων καὶ πρωτότοκος καὶ δύναμις, καὶ τῇ βουλῇ αὐτοῦ γενόμενος ἄνθρωπος ταῦτα ἡμᾶς ἐδίδαξεν ἐπ' ἀλλαγῇ καὶ ἐπαναγωγῇ τοῦ ἀνθρωπείου γένους.*

ehren, ja sogar die unangefochten lässt, welche Bäume und Flüsse und Thiere anbeten. Es muss also eine ganz besondere Bewandtniss mit der Anbetung Christi haben. Vgl. c. 24.

Ein zweiter Beweis dafür, dass Christus mit Recht als Sohn Gottes und zwar allein als solcher verehrt wird, liegt darin, dass die Christen, die selbst früher die Göttersöhne anbeteten und sich durch Christus von ihnen haben abwenden lassen, nunmehr lieber den Tod leiden, als diesen Göttern dienen, und sich dem Dienste des ungezeugten Gottes hingeben, welcher von allen Leidenschaften und Schwächen, die die heidnischen Götter kennzeichnen, frei ist. Vgl. c. 25.

Ein dritter Beweis für die Wahrheit des christlichen Glaubens an den Sohn Gottes ist es, dass die Dämonen es nach der Himmelfahrt Christi für nothwendig erachteten, Menschen anzureizen, sich für Götter zu erklären, und die Leute zur Anbetung zu verführen. So geschah es mit Simon dem Samariter, der unter Claudius auftrat, Wunder verrichtete und in Rom für einen Gott gehalten und mit einer Bildsäule verehrt wurde, welche die Inschrift „Simoni Deo Sancto“ trug. Eine ähnliche Bewandtniss hat es mit Menander dem Samariter und mit Marcion aus dem Pontus, der noch eben seine Anhänger verführt, einen andern Gott als den Schöpfer für den höchsten Gott zu halten. Und diese Leute werden, mögen sie auch die Schändlichkeiten, die den Christen fälschlich zugemuthet werden, wirklich vollbringen, ihrer *δόγματα* wegen nicht verfolgt. Vgl. c. 26.

Eine Episode über die sittlichen Grundsätze der Christen, ihre ausserordentliche Keuschheit und den moralischen Einfluss ihrer Vergeltungslehre unterbricht hier den Gedankengang bis c. 30. Dann aber heisst es: Wollte Jemand (trotz allem bisher Gesagten) behaupten, Christus sei ein gewöhnlicher Mensch, von Menschen erzeugt, gewesen, und man habe ihn nur für Gottes Sohn gehalten, weil er mit Hülfe der Magie Wunder verrichtete, so wollen wir — sagt Justin — „den Beweis (für die Gottessohnschaft) liefern, welcher auch den Gegnern als der stärkste und überzeugendste erscheinen wird“ *); denn wir glauben ja nicht darum, weil es gesagt wird, sondern wir sind zu dem Glauben, den wir haben, gezwungen (*καὶ ἀνάγκην πειθόμενοι*) durch die Propheten, welche als bevorstehend verkündeten, was noch nicht geschehen war, während wir mit

*) I, 30. „*τὴν ἀπόδειξιν ἤδη ποιησόμεθα, ἥπερ μεγίστη καὶ ἀληθεστάτη ἀπόδειξις καὶ ὑμῖν φανήσεται*“.

Augen sehen, dass ihre Weissagungen eingetroffen sind und sich noch erfüllen. I, 30.

Nunmehr folgt c. 31 — 53, den überwiegend grössten Theil des ganzen christologischen Abschnitts ausfüllend, der Weissagungsbeweis für die Gottessohnschaft Christi. Justin zeigt, wie alle Momente des Lebens Jesu, die Geburt aus der Jungfrau, das allmälige Heranreifen zum Manne, seine Krankenheilungen und Todtenerweckungen, die Missgunst, die er erfahren hat, sein Kreuzestod und seine Auferstehung und Himmelfahrt vorausverkündigt worden sind, und dass die Propheten schon gesagt haben, er werde Gottes Sohn sein und Gottes Sohn genannt werden. Auch haben sie vor Tausenden und Hunderten von Jahren geweissagt, dass die von Christo ausgesandten Männer die Botschaft von seiner Erscheinung in alle Welt tragen, und dass vorzugsweise die Heiden an ihn glauben würden. Damit ist der Beweis geliefert, dass Gott sein Kommen gewollt und vorbereitet hat, und dass Gott ihn als seinen Sohn ansieht und als solchen verehrt wissen will. Denn Niemand kann die Zukunft voraussagen, als nur Gott; und nur er kann bewirken, dass die Weissagung erfüllt werde.

Justin durchbricht diese Darlegung mit mancherlei Excursen und schliesst mit dem Hinweise auf die noch nicht erfüllte Weissagung von der zweiten Parusie Christi in Herrlichkeit und mit einer Auseinandersetzung darüber, wie die Dämonen die Weissagungen von Christo im Einzelnen für die Göttermythen ausgebeutet haben, um das Gewicht des Weissagungsbeweises abzuschwächen und die Aufmerksamkeit der Menschen von Christo abzulenken. Nur in Einem Stück sei ihnen das nicht gelungen, nämlich rücksichtlich des Kreuzestodes. Die auf den Tod Christi bezüglichen Weissagungen hätten sie nicht verstanden und so fehle ihren Göttersagen gerade dieses charakteristische Merkmal des wahren Gottessohnes.

Blicken wir zurück auf diesen Abschnitt, so löst Justin die Aufgabe, die er sich gestellt hat, das Mysterium der Person Christi zu enthüllen und die Anbetung des Menschen Jesus zu rechtfertigen, damit, dass er den Beweis führt, Christus sei der allein wahre Sohn Gottes.

Um das thun zu können, sagt er zuerst, dass der Name des Sohnes Gottes auf Christus angewandt werde, um auszudrücken, dass er aus Gott geboren sei und zwar als der Logos, der Erstgeborne Gottes, und als der wunderbar aus Gott geborne Mensch, der Jungfrauensohn. Ist er in diesem Sinn Sohn Gottes, so

steht er als Logos in so nahem Verhältniss zu Gott, dass er angebetet werden muss, und als Jungfrauensohn so hoch über allen anderen Menschen, dass er angebetet werden darf.

Es bedarf nur noch des Beweises dafür, dass Jesus Christus der Gekreuzigte den Titel des Sohnes Gottes im eben entwickelten Sinne mit Recht führt, und das Geheimniss seiner Person ist enthüllt und die Zulässigkeit und Nothwendigkeit seiner Anbetung dargethan. In dieser Hinsicht ist aber der Weissagungsbeweis entscheidend.

Also nicht darauf kommt es ihm an, Christum als den Logos Gottes kenntlich zu machen, sondern nur darauf, ihn als den Sohn Gottes zu erweisen. Das ist der Titel, unter welchem er geglaubt, verehrt und angebetet wird, und der am einfachsten und umfassendsten sein Wesen und seine Würde bezeichnet. Es dient zur Verdeutlichung des Sohnesnamens, zur Erklärung seines durch dieses Prädikat ausgedrückten Wesens, wenn man ihn den Logos Gottes nennt, aber der Name des Sohnes Gottes ist der primäre. Christus wird nicht auf Grund der Erkenntniss, dass er der Logos ist, als Sohn Gottes verehrt, sondern wer ihn als den Sohn Gottes anbetet, der weiss auch, dass er der menschgewordene Logos Gottes ist. Der Glaube an Christus als den Sohn Gottes stützt sich nicht auf die Einsicht, dass er der Logos sei, sondern auf die Weissagung und ihre Erfüllung in Christo. Dass Justin die Sache so ansieht, geht aus seiner ganzen Darstellungsweise hervor. Wie er in dem christologischen Abschnitte (c. 21 — 60) den Glauben an den Sohn Gottes und nicht den an die Menschwerdung des Logos rechtfertigt, so spricht er auch in allen Capiteln, die dem christologischen Abschnitte vorausgehen, regelmässig von Christo dem Sohne Gottes und Lehrer der Menschen und nur einmal gelegentlich (I, 5) von dem Logos, der Mensch wurde. Eine Lehre vom Sohne Gottes lässt sich in den Apologien nachweisen, aber eine „Logoslehre“ trägt er nirgends vor. Er verfügt zwar über eine Logoslehre oder besser über eine Reihe von Vorstellungen, die sich an den Logosbegriff anschliessen und um ihn gruppiren, und diese bilden den Apparat, mit welchem er verschiedene Stücke des christlichen Glaubens und vor Allem den Glauben an den Sohn Gottes erläutert und sich und Andern verständlich zu machen sucht, aber er geht nicht darauf aus, die Welt darüber zu belehren, dass Christus der Logos Gottes sei, und ebensowenig ist er der Meinung, der Glaube an den Sohn Gottes sei darum wahr, weil er sich auf diesen Ausdruck bringen lässt.

Die Erkenntniss dieses Sachverhalts ist von grosser Bedeu-

tung für die Beurtheilung des Christenthums Justins und namentlich für die Beantwortung der Frage, ob er durch Einführung eines dem Christenthum fremden Logosbegriffs eine höhere Schätzung der Person Christi in der christlichen Kirche angebahnt und so das nicänische Dogma vorbereitet hat, oder ob er sich bei Beurtheilung der Person Christi von der in der Gemeinde üblichen Anbetung des Erlösers und von dem Glauben an den „Sohn Gottes“ leiten liess, und die Logosvorstellung, welche der damaligen gebildeten Welt geläufig war, so modificirte oder deutete, dass sie sich zur Darlegung und Klarlegung der Vorstellungen eignete, welche die Christen mit dem Namen des Sohnes Gottes verbanden, und die sich aus der Anbetung Christi in der Gemeinde ergaben. Eine Entscheidung darüber wird sich erst treffen lassen, wenn wir durch Zusammenstellung der zahlreichen aber ganz zerstreut auftretenden und meistentheils zufälligen Aeusserungen über den Logos einen Einblick in die sogenannte „Logoslehre“ Justins gewonnen haben.

Zunächst haben wir, um „die Grundanschauung Justins vom Wesen des Christenthums“ kennen zu lernen, den letzten Abschnitt der Apologie ins Auge zu fassen, in welchem er von der christlichen Taufe, vom Gemeindegottesdienst und von der Abendmahlsfeier handelt, und seine Darstellung „des Lebens und der Lehre der Christen“ abschliesst.

e) Cap. 61 — Cap. 67.

Die christliche Taufe und die Abendmahlsfeier.

1. Die Taufe. „Auf welche Weise wir uns, nachdem wir durch Christus erneuert worden sind, Gott zu weihen pflegen, will ich mittheilen. Die da zu der Ueberzeugung und zu dem Glauben gelangt sind, dass das von uns Gelehrte und Gesagte wahr sei, und die das Versprechen ablegen, dass sie so (wie die Lehre es vorschreibt) leben können (*βιοῦν οὕτως δύνασθαι*), werden darüber belehrt, wie sie beten (*εὔχεσθαι*) und unter Fasten von Gott Vergebung der früheren Sünden erflehen sollen (*αἰτεῖν νηστεύοντες παρὰ τοῦ θεοῦ τῶν προημαρτημένων ἄφεσιν διδάσκονται*), und wir (die Gemeinde) beten und fasten mit ihnen. Dann werden sie von uns dorthin geführt, wo Wasser ist, und werden nach Art der Wiedergeburt, nach welcher auch wir selbst wiedergeboren worden sind, wiedergeboren. Denn auf den Namen des Vaters der Welt, des Herrn und Gottes, und unseres Erlösers Jesu Christi und des heiligen Geistes empfangen sie dann das Wasserbad

(τὸ ἐν τῷ ὕδατι λουτρὸν ποιοῦντες). (I, 61.) Dass es einer solchen Wiedergeburt bedarf, beweist Justin aus den Worten Christi (Joh. 3), aus dem Worte des Propheten Jesaias (c. 1, 16 — 20) und aus der Belehrung der Apostel *). Wir sollen nämlich nicht Kinder einer blinden Nothwendigkeit, was wir durch Geburt sind, bleiben, sondern Kinder der Wahl und des Wissens sein (τέκνα προαιρέσεως καὶ ἐπιστήμης). Damit wir das würden und zugleich Vergebung für das, was wir früher gesündigt haben, empfingen, wird in dem Wasser (während der Taufe) über dem, der sich durch freie Wahl dafür entschieden hat, wiedergeboren zu werden, und der seine Sünden bereut, der Name des Welt-Vaters und Herrn-Gottes ausgesprochen. „Genannt wird aber dieses Wasserbad „Erleuchtung" (φωτισμός), sofern die, welche das (?) lernen, an ihrem Verstande (διάνοια) erleuchtet werden". Auf den Namen Jesu Christi und des heiligen Geistes wird der, welcher erleuchtet ist, gewaschen. Vgl. I, 61.

Auf die Einzelheiten dieser wichtigen und charakteristischen Darlegung gehen wir an dieser Stelle noch nicht ein. Es genügt darauf hinzuweisen, dass Justin der Taufe zwar eine wesentliche Bedeutung für das Christenleben zuschreibt, sie als unentbehrlich bezeichnet, Sündenvergebung durch dieselbe mittheilen lässt, auch Taufe und Wiedergeburt in die engste Beziehung zu einander setzt, aber durch seine erläuternden Bemerkungen den Beweis liefert, dass er den Gedanken und Worten, in denen er sich bewegt, nicht gerecht zu werden vermag.

Die Taufe ist der Ritus, durch dessen Uebernahme (λουτρὸν ποιεῖσθαι) die durch die Lehre Christi Bekehrten (καινοποιηθέντες) sich Gott weihen (ἀνεθήκαμεν ἑαυτοὺς τῷ θεῷ); in welchem sie, wenn sie sich durch freie Wahl dafür entschieden haben, wiedergeboren zu werden, und ihre Sünden bereuen und ihre Schuld abbitten, Vergebung der früheren Sünden empfangen und Gott, dessen Name über ihnen genannt wird, zugesprochen werden.

Fragt man, in wie fern die Taufe Wiedergeburt wirke, so kann man den Worten Justins nur die Antwort entnehmen, dass der Mensch in so fern durch die Taufe wiedergeboren wird, als er in derselben seinen Entschluss bekundet, das frühere Leben aufzugeben und ein neues Leben anzufangen, und sofern er Vergebung seiner früheren Sünden und die Zusicherung empfängt, dass Gott ihm nicht mehr zürnt, sondern (I, 65) bereit ist, ihn,

---

*) „Καὶ λόγον δὲ εἰς τοῦτο παρὰ τῶν ἀποστόλων ἐμάθομεν τοῦτον" I, 61.

wofern er sich in Werken als ein guter Verwalter und Beobachter der Vorschriften (τῶν ἐντεταλμένων) erweist, der σωτηρία oder des ewigen Lebens theilhaft zu machen. Durch das Alles ist er ein Wiedergeborner, ein Kind „der Wahl und des Wissens“ oder ein „Erleuchteter“ geworden, d. h. ein Mensch, der in klarer Erkenntniss des Wahren, Guten und Göttlichen und in freier Entscheidung für die erkannte Wahrheit ein neues Leben zu führen vermag.

Wird also die Taufe als „das Bad zur Vergebung der Sünden und zur Wiedergeburt“ gepriesen (I, 66): so geschieht es, weil sie das Hinderniss der Gerechtigkeit, welches der Mensch nicht selbst beseitigen kann, forträumt, die Schuld der früheren Sünden. Dadurch eröffnet sie zwar dem Menschen die Möglichkeit, gerecht zu leben und sich durch Frömmigkeit und gute Werke den Lohn des ewigen Lebens (σωτηρία) zu erwerben; aber die Gerechtigkeit bleibt nach wie vor eine Leistung des in voller Freiheit und mit vollem Bewusstsein handelnden Menschen. Ja die Vergebung der Sünden in der Taufe ist in so enge Beziehung zur Reue des Menschen, zu seiner Bitte um Vergebung und zu seinem Willen, wiedergeboren zu werden, gesetzt, dass man kaum verkennen kann, Justin wolle auch sie als ein Gut erscheinen lassen, das nur durch sittliche Leistungen erworben wird. Das erhöht in seinen Augen nur ihren Werth.

2. Die Abendmahlsfeier. Im Zusammenhange der apologetischen Darstellung des Lebens und der Lehre der Christen hat die Schilderung der eucharistischen Feier den Zweck, zu beweisen, dass die Christen in ihren gottesdienstlichen Zusammenkünften nichts Verbotenes und Anstössiges thun, vielmehr in denselben und namentlich bei der Feier des eucharistischen Mahles ihre Frömmigkeit und Gerechtigkeit in gesteigerter Weise bethätigen. Aber es hängt offenbar nicht nur mit dem apologetischen Zweck der Darstellung, sondern mit seiner Auffassung vom Wesen des Christenthums zusammen, wenn er die Bedeutung dieser Feier vorzugsweise darin sieht, dass sie den Christen Gelegenheit bietet, ihre Dankbarkeit gegen Gott, ihre Liebe zu den Brüdern, ihre Bereitwilligkeit zu helfen und zu dienen, zu vollster Entfaltung kommen zu lassen. Von der sündentilgenden Wirkung des heil. Mahles sagt er kein Wort *). Und doch weiss er von einer Wirkung des Sakraments. Unser Fleisch und Blut, sagt er, wird durch den Genuss des Fleisches und Blutes Christi umwandlungs-

*) Justin kann von derselben nichts sagen, da ja die Taufe bereits alle Sünden abgewaschen hat. Vgl. I, 66. 98. A.



weise (κατὰ μεταβολήν) genährt. Damit ist wahrscheinlich gemeint, der sterbliche Leib des Menschen werde durch den Genuss des Abendmahls fähig gemacht, die ἀφθαρσία zu empfangen. Jedenfalls hat also der Empfang des Sakraments nur in so fern eine Beziehung zur Gerechtigkeit des Menschen, sofern er ihm zur Bethätigung seiner Frömmigkeit Gelegenheit bietet. Zur Seligkeit oder σωτηρία steht derselbe aber nur in so fern in Beziehung, als er den Leib des Menschen für den Empfang der Unsterblichkeit vorbereitet. Trotz dem, dass im Sakrament nach Justin nicht nur Brod und Wein, sondern kraft des Logos Fleisch und Blut Christi dargereicht werden, weiss er demselben keine andere Bedeutung abzugewinnen, als dass es dem Menschen die Möglichkeit eröffnet, etwas zur Mehrung der Gerechtigkeit thun zu können, um einen Theil des Lohnes der Unsterblichkeit zu empfangen.

Wenn also Justin sich geneigt zeigt, sogar die Vergebung der Sünden in der Taufe als etwas zu Erwerbendes und den Empfang derselben als Lohn für eine Leistung aufzufassen; wenn er auch die Feier des Abendmahls als ein frommes Werk verherrlicht, das mit Empfang eines Lohns verbunden ist: so werden wir berechtigt sein, die gesammte Darstellung des Christenthums in den Apologien als eine solche aufzufassen, die nicht nur wegen des apologetischen Zweckes so ausgefallen ist, wie sie vorliegt, sondern die den eigensten Grundanschauungen Justins entspricht. Denn sie ist durchweg von der Vorstellung getragen, dass es sich im Christenthume wesentlich um Belehrungen, Leistungen, Belohnungen handele. Die σωτηρία ist zwar das Werk Gottes, aber Gottes Wirksamkeit zur Erlösung besteht wesentlich darin, dass er die Menschen in der Schöpfung mit dem Vermögen zur Gerechtigkeit ausrüstet und dass er ihnen durch Sendung seines Sohnes und durch Belehrungen aller Art die Möglichkeit eröffnet, sich selbst die Gerechtigkeit des Lebens zu erwerben, und ihnen dann durch Christus die Unsterblichkeit oder die σωτηρία verleiht. Nur durch die Sündenvergebung in der Taufe greift Gott handelnd in das Christenleben und zur Herstellung der Gerechtigkeit ein. Aber indem er die Menschen mit dem Blute Christi rein wäscht (denn dieser Wendung bedient sich Justin einigemal) oder ihnen die Sünden vergiebt, räumt er nur ein Hinderniss der Gerechtigkeit hinweg. Auch die Taufe dient also wie die Lehre Christi nur dazu, die Möglichkeit eigener Gerechtigkeit dem Menschen zu eröffnen.

Den sittlichen Ernst dieser Anschauungsweise können wir anerkennen, aber der Einsicht können wir uns nicht verschliessen,

dass Justin den Grundwahrheiten des Christenthums nicht gerecht geworden ist und von seinem Standpunkte aus nicht gerecht werden konnte.

Nichts destoweniger ist er der festen Ueberzeugung, dass Alles, was er sagt, dem Glauben aller Christen, der gültigen Lehre entspreche, den Sinn der Lehre Jesu Christi treffe und mit den prophetischen Schriften stimme. Er ist weit entfernt von der Anmassung, etwas Eigenes sagen und über das Christenthum eigene Gedanken mittheilen zu wollen. Unermüdlich durchbricht er seine Darstellung mit der Wendung: „wie wir gelehrt worden sind“ oder „wie wir gelernt haben“. Gewöhnlich fehlt jeder weitere Zusatz. Es versteht sich in seinen Augen von selbst, dass „die christliche Lehre“ die in der Gemeinde vorgetragene, die Lehre Christi, die Lehre der Propheten Gottes ist. Sofern aber die Gemeinde die Lehre Christi nur durch Vermittelung seiner Apostel besitzt, deren Aufzeichnungen (*ἀπομνημονεύματα*) neben den prophetischen Schriften in den Versammlungen der Gemeinde vorgelesen und von dem Vorsteher erklärt werden (I, 67. 98. D.), ist sie auch die der Apostel. Aber was der apostolischen Lehre den Werth giebt, ist lediglich der Umstand, dass sie Lehre von Christo oder Lehre Christi ist. Auf die Apostel als Lehrer beruft er sich nur einmal (I, 61. 94. E.), wo es sich darum handelt, die Bedeutung der Taufe darzulegen. Dass die Apostel die Lehre Christi verkündigen, ist ihm gewiss, aber auf den Gedanken, die Wahrheit des christlichen Glaubens aus dem apostolischen Worte zu beweisen, konnte er gar nicht kommen. Nicht einmal die Worte Christi sind ihm Beweis für die Wahrheit der Lehre. Die Lehre Christi ist das zu Beweisende; und ebenso verhält es sich mit dem apostolischen Zeugniss von Christo. Der einzige Beweis für die Wahrheit der durch die Apostel überlieferten Lehre Christi liegt darin, dass Christus durch sein Leben und Sterben, durch seinen Kreuzestod und seine Auferstehung und durch jedes Wort, das von ihm überliefert ist, als der Christus und Erlöser erwiesen ist, der von den Propheten des A. Bundes geweissagt wurde. Weil Christus Erfüllung der Weissagung ist, ist ein Zweifel an der Wahrheit und an dem göttlichen Ursprung seiner oder der christlichen Lehre nicht denkbar.

Durch Analyse des Gedankenganges der ersten Apologie haben wir einen Einblick in die Grundanschauung Justins vom Wesen des Christenthums gewonnen. Fassen wir nunmehr die Einzel-

heiten seiner christlichen Denkweise ins Auge. Allem zuvor aber haben wir uns über seine Logoslehre zu orientiren.

4. Die Logoslehre Justins nach den Apologien.

Justins Logoslehre deckt sich nicht mit seiner Lehre vom Sohne Gottes; sie hat einen weiteren Umfang. Sie ist gewissermassen die Philosophie Justins, deren Gültigkeit er als selbstverständlich voraussetzt.

Da in seinen Augen die christliche Lehre im höchsten Grade vernünftig ist, so liegt ihm der Gedanke, dass zwischen ihr und der vernünftigen Betrachtung und Beurtheilung der Welt, wie sie seiner Meinung nach in der Logoslehre gegeben ist, eine Differenz obwalten könne, ganz fern. In der unbefangensten Weise verwebt er die Logoslehre mit der christlichen Lehre. Ebenso oft deutet er die Logoslehre im christlichen Sinne, wie er christliche Lehren im Sinne der Logoslehre auffasst und modificirt.

Uebrigens macht die Art und Weise wie er die Logoslehre auf das Christenthum anwendet und den Logosbegriff auf Christum überträgt, nicht den Eindruck, als sei er der Erste, der das gethan hat. Er selbst ist offenbar der Ueberzeugung, dass alle Christen die Sache so ansehen, wie er.

Aber selbst wenn er einer in gewissen Kreisen der Kirche üblichen Denkweise folgte, so ist damit nicht ausgeschlossen, dass er der Erste war, welcher dieselbe ausbildete und nach allen Seiten fruchtbar machte.

Ihm lag es ja ganz besonders nah, den Logosbegriff zu handhaben, und den Gedanken, dass in Christo der göttliche Logos leibhaftig erschienen sei, nach allen Seiten auszuspinnen. War ihm doch im Werke Christi nichts so wichtig als seine Lehre; war doch selbst die Gottessohnschaft Christi in seinen Augen vorzugsweise darum von Bedeutung, weil sie den göttlichen Ursprung und dadurch die absolute Wahrheit und unbedingte Zuverlässigkeit seiner Lehre sicherstellte. Was konnte unter solchen Umständen für ihn erwünschter sein, als der Gedanke, dass die göttliche Vernunft selbst, der Quell aller Gottes- und Wahrheitserkenntniss, der Ausgangspunkt aller geistigen und sittlichen Kräfte in der Welt, in Christo erschienen und Mensch geworden sei? Dazu bot ihm diese Vorstellung die Handhabe zur Deutung des Sohnes-Gottes-Namens, zur Rechtfertigung der Anbetung Jesu und zur Verdeutlichung des Dogmas, dass Christus in wunderbarer Weise von einer Jungfrau geboren sei.

Indess wird uns erst die Zusammenstellung der Aussagen über den Logos, die sich in der ersten und zweiten Apologie zerstreut finden, in Stand setzen, die Motive zu erkennen, welche ihn bei Einführung der Logoslehre in die christliche Gedankenwelt leiteten. Es wird sich herausstellen, ob diejenigen Recht haben, welche ihm dabei die Absicht unterschieben, den Glauben an die Gottheit Christi mit dem Glauben an die Einheit Gottes zu vermitteln *), oder die, welche meinen, die eigentliche Wurzel der Logoslehre sei die vermittelnde Bedeutung des Logos für den Ursprung der Welt aus Gott **); oder ob er nur das Ziel im Auge hatte, Christum als den Lehrer der göttlichen Wahrheit zur Anerkennung zu bringen ***), und seine Anbetung neben dem Vater unter dem Titel des Sohnes Gottes zu rechtfertigen †).

---

*) Semisch, Just. d. M. II, 278.

**) Weizsäcker a. a O. S. 83.

***) Vgl. Ritschl, Altkath. K. 2. Aufl. S. 307: „dass Christus im Grunde der alle göttliche Offenbarung vermittelnde Logos, und als solcher Gott sei u. s. w.“

†) Da wir im Folgenden, zunächst bei Darstellung der Logoslehre Justins, sodann aber auch bei der Erörterung seines Gottesglaubens u. s. w. neben der ersten Apologie die zweite benutzen, so liegt es nahe, vorher die Frage aufzuwerfen und zu beantworten, ob denn die zweite Apologie nicht abgesehen von einzelnen Aeusserungen, die wir derselben entnehmen, ebenso wie die erste durch die Gesammtbehandlung des Stoffs darüber Aufschluss giebt, welcher Auffassung vom Wesen des Christenthums der Verfasser gehuldigt habe. Das ist nicht der Fall. Die kleinere Apologie kennzeichnet sich gerade dadurch als ein Nachtrag, dass sie keine irgendwie erschöpfende oder umfassende Darstellung des Christenthums giebt, sondern nur in Anknüpfung an das in der grossen Apologie zusammenhängend Entwickelte einige Seiten des christlichen Lebens und der christlichen Lehre berührt, die mit einem einzelnen Vorfall aus der Geschichte der Verfolgungen, den Justin mittheilt, und mit den Reflexionen in Verbindung stehen, die sich an jenen Vorfall anschliessen.

Der Gedankengang ist in Kürze folgender. Was sich soeben unter dem Stadtpräfecten Urbicus zugetragen hat, lässt die ganze Sinnlosigkeit des Verfahrens der römischen Obrigkeit gegen die Christen erkennen und zeigt, dass das Verhalten der Regierung der Privatrache Vorschub leistet und jeden Christen zu einer Beute seiner Anverwandten macht. Um jedes beliebigen Conflikts willen und einfach darum, weil der Christ am sittlichen Wandel der Seinigen etwas auszusetzen findet, kann er dem Tode überliefert werden. Justin erzählt (C. 2) den Vorfall. Eine Frau, die Christin geworden war (*τὰ τοῦ Χριστοῦ διδάγματα ἔγνω*) trug ihrem lasterhaften Manne die Lehren der Christen vor und wies ihn hin auf die ewigen

a) der Logos überhaupt.

Bezeichnend für die Logoslehre Justins ist es, dass er in den ersten Zeilen seiner Apologie (I, 2) im Namen des Logos die

---

Strafen. Er liess sich nicht bessern, und da er ihr die schändlichsten Dinge zumuthete, so verliess sie ihn, wie das römische Recht es gestattet. Der Mann verklagte sie als Christin. Sie wurde vorgefordert, erbat sich aber eine Frist, um ihre Angelegenheiten ordnen zu können, und sie wurde ihr bewilligt. Nun wandte sich die Wuth des Mannes gegen einen gewissen Ptolemäus, der das Weib unterrichtet hatte und schon einmal von Urbicus bestraft worden war. Ptolemäus wurde in Ketten ins Gefängniss geworfen, vor den Präfekten geführt und bekannte sich zur christlichen Lehre (τὸ διδασκάλιον τῆς θείας ἀρετῆς) und wurde zum Tode verurtheilt. Ein gleiches Geschick traf einen Christen Lucius, der dem Präfekten darüber Vorwürfe machte, dass er einen Mann, dem keine verbrecherische Handlung nachgewiesen worden sei, tödten lasse, was doch der Würde des Kaisers, der den Beinamen des Frommen trage, und der seines Sohnes, der den Namen des Philosophen führe, nicht entspreche. Ausser Lucius musste noch ein dritter Mann den Tod erleiden.

An diese Erzählung knüpft Justin (II, 3) — nach der Ordnung des Textes, die von Otto in Uebereinstimmung mit Maranus empfohlen wird — die Bemerkung, er erwarte selbst auch nächstens als ein Opfer der Privatrache zu fallen, da er einem sogenannten Philosophen, dem Cyniker Crescenz, einem notorischen Verläumder der Christen, in einer öffentlichen Disputation nachgewiesen habe, dass er entweder nichts vom Christenthum wisse oder der Wahrheit, die er kenne, nicht die Ehre geben wolle.

Zunächst sucht Justin (II, 4) die Einrede derer zu beseitigen, die da sagen, es sei doch sonderbar, dass die Christen sich so energisch gegen die Verhängung der Todesstrafe auflehnten, während sie doch vom Tode das höchste Maass der Seligkeit, ja so viel erwarteten, dass man nur fragen könne, warum sie sich nicht selbst tödteten. Und II, 5 geht er auf die Frage ein, warum denn der Christengott, wenn er der wahre sei, seine Anhänger nicht vor den Nachstellungen der Menschen zu retten vermöge. Er beantwortet sie C. 5—8, indem er zunächst die Dämonen als Anstifter der Verfolgung bezeichnet und sodann den Gedanken durchführt, Gott könne allerdings die Herrschaft der Dämonen brechen, indem er die ganze Welt mit allen bösen Menschen und Dämonen vertilge, aber das entspräche nicht seinem Weltplane, der darauf gerichtet ist, möglichst viele Menschen zu gewinnen und das Ende der Welt erst dann eintreten zu lassen, wenn alle Menschen, deren Zahl er von Anfang an bestimmt habe, sich in freier Wahl für das Gute oder Böse entschieden hätten. Nicht nach einer physischen Nothwendigkeit verlaufe die Weltentwickelung, sondern sie stehe in engster Beziehung zu den Handlungen der Menschen und bezwecke überall Belohnung und Bestrafung.

Dieser Gedankengang veranlasst ihn, C. 9 noch einmal die Bedeutung der christlichen Vergeltungslehre auseinanderzusetzen und den Beweis da-

Forderung ausspricht, man solle der Wahrheit die Ehre geben und hören, was zu Gunsten der Christen vorgebracht werde. Der Logos im Sinne der Vernunft überhaupt wird als der höchste Richter in allen menschlichen Angelegenheiten vorausgesetzt. Dieser Logos macht als *λόγος ἀκριβὴς καὶ ἐξεταστικός* oder als *λόγος ἀληθής* den Richtern genaue Erforschung der Wahrheit und Gerechtigkeit zur Pflicht. Er fordert, dass Jedermann für die erkannte Wahrheit das Leben einsetze und für das Rechte (*τὰ δίκαια*) mit Wort und That eintrete. Er ist eine sittliche Macht, *ὁ σώφρων λόγος*, der da befiehlt (*ὑπαγορεύει*) die erkannte Wahrheit zu ehren und zu lieben (*στέργειν*). Vgl. I, 2.

Die Vernunft ist somit das Princip alles Guten in der Welt.

---

für anzutreten, dass Gottesglaube und sittliches Leben mit dem Glauben an die Vergeltung stehen und fallen.

Da er schon C. 8 darauf hingewiesen hat, dass die Christen mit ihrer Auffassung der Dinge nicht allein stünden, sondern sich vielfach mit der griechischen Philosophie berührten, so fasst er nunmehr C. 9 und 10 das Verhältniss der christlichen Lehre zur philosophischen näher ins Auge und präcisirt es dahin, dass die Christen die ganze Wahrheit, die Heiden nur Stücke der Vernunft (*λόγος*), welche in Christo Mensch geworden sei, erkannt hätten. Daraus erkläre sich die Widerspruchslosigkeit wie der grossartige Erfolg der christlichen Lehre und die Bereitwilligkeit ihrer Anhänger für dieselbe in den Tod zu gehen.

Durch diesen Gedanken wird er an den Punkt erinnert, von dem er ausgegangen war, an die Frage, warum Gott die Verfolgung und Tödtung der Christen dulde. Er bemerkt in dieser Beziehung (C. 11), es geschehe erstens weil alle Menschen überhaupt sterben müssten, zweitens, weil Gott um die Frommen zu prüfen, ob sie das Gute um des Guten willen erwählten, es so geordnet habe, dass die Tugend mühsam sei und das Laster lockender erscheine; drittens, weil das Martyrium der Christen das wirksamste Mittel zur Ausbreitung des Christenthums sei. Er selbst sei fügt er C. 12 hinzu — durch den Märtyrermuth der Christen von der Heiligkeit ihres Lebens und der Wahrheit ihrer Lehre überzeugt worden, und bekenne nun (C. 13) mit grösster Freudigkeit den christlichen Glauben; denn er wisse, dass in Christo, dem eingebornen Sohne Gottes, die ganze Wahrheit erschienen sei, und er liebe den, der Mensch geworden ist, um an den Leiden der Menschheit Theil zu nehmen und sie zu heilen.

Es folgt C. 14 die Bitte an die Kaiser, seine Schrift zu verbreiten und zu empfehlen, damit Jedermann die Wahrheit erfahre und erkenne, dass es frevelhaft sei, die Christen zu verfolgen. Auch hofft er (C. 15), dass die Verbreitung seiner Schriften (*λόγοι*) dazu beitragen werde, die Leute zu bekehren und für die Lehren der Christen, die erhabener seien als alle menschliche Philosophie, zu gewinnen. In jedem Fall erwartet er, dass Regenten die den Namen der Frommen und der Philosophen tragen, es sich angelegen sein lassen werden, der Wahrheit Raum zu geben.

Ihr steht als Ursache des Bösen ein *ἄλογον*, ein Vernunftloses und Unvernünftiges gegenüber: der unvernünftige Trieb (*ἄλογος ὁρμή*) und das *ἄλογον πάθος*, die blinde Leidenschaft. Diese Mächte sind es, welche das Urtheil des Menschen verwirren und ihn bewegen, irrigen Meinungen zu folgen und Unrecht zu thun. Wer sich von Empfindungen, von Angst und Furcht leiten lässt und nicht im Stande ist, die Vorkommnisse des Lebens vernünftig zu beurtheilen (*οἳ λόγῳ τὰς γινομένας πράξεις οὐκ ἔκρινον* I, 5, wird eine Beute dämonischer Gewalten, die mit Schrecknissen aller Art auf die Menschheit einzuwirken suchen. I, 5.

Die Vernunft ist im Stande, auch diesem Treiben der Dämonen einigermassen Widerstand zu leisten. In Kraft des Logos ist Sokrates gegen den Irrwahn des Götzendienstes, den sie angerichtet haben, aufgetreten und „dieser selbe Logos hat unter den Barbaren Gestalt angenommen und ist Mensch geworden und Jesus Christus genannt worden“ *).

In diesem Zusammenhange ist zum ersten Male und gewissermassen beiläufig davon die Rede, dass Christus der menschgewordene Logos sei. Es kann daher keinem Zweifel unterliegen, dass Justin Christum für die verkörperte Vernunft hält.

Eine genaue Angabe darüber, wie weit das Vermögen der *λογικαὶ δυνάμεις* (I, 10), mit denen alle Menschen von Natur ausgerüstet sind, reicht, lässt sich bei Justin nicht nachweisen. Jedenfalls kann der Mensch kraft seiner Vernunft Wahrheit und Irrthum, Gut und Böse unterscheiden und sich für die Wahrheit und für das Gute entscheiden **). Auch kann er annähernd, wie das Beispiel des Sokrates zeigt, das Wesen Gottes erkennen ***).

Gott in Bildern zu verehren ist ein *ἄλογον* (I, 9); schon die Vernunft kann davor schützen. Ebenso ist die wahre Lehre von Gott, mag sie auch anderswoher als aus der menschlichen Vernunft stammen, der Vernunft entsprechend. Die Christen verehren ihren Gott und seinen Sohn und den prophetischen Geist *μετὰ λόγου* oder *λόγῳ καὶ ἀληθείᾳ* (I, 13 und 6). Der Entschluss, sich von den Götzen dem wahren Gott zuzuwenden, wird zurück-

---

*) I, 5: *οὐ γὰρ μόνον ἐν Ἕλλησι διὰ Σωκράτους ὑπὸ λόγου ἠλέγχθη ταῦτα, ἀλλὰ καὶ ἐν βαρβάροις ὑπ' αὐτοῦ τοῦ λόγου μορφωθέντος καὶ ἀνθρώπου γενομένου καὶ Ἰησοῦ Χριστοῦ κληθέντος.*

**) I. 12: *ὅσα ἂν ὑπαγορεύσῃ ὁ λόγος μὴ δεῖν αἱρεῖσθαι, ὁ νουνεχὴς οὐχ αἱρήσεται.*

***) I, 5: *ἐπειρᾶτο εἰς φανερὸν φέρειν καὶ ἀπάγειν τῶν δαιμόνων τοὺς ἀνθρώπους.*

geführt auf die überzeugende Macht der Lehre Jesu, die sich der Vernunft als Wahrheit erweist *).

Der Logos ist, wo er sich auch immer findet, göttlichen Wesens und göttlichen Ursprungs, *θεῖος λόγος* (I, 10). Der Logos, den Christus hatte, ist eine Kraft Gottes **); und der Logos in der Welt ist der *βασιλικώτατος καὶ δικαιότατος ἄρχων μετὰ τὸν γεννήσαντα* (*αὐτὸν*) *θεόν* (I, 12). Gott hat die Vernunft erzeugt; sie ist seine höchste Kraft und darum die oberste Gewalt in der Welt.

Christus hat nicht bloss Vernunft, sondern er ist *ὁ λόγος*, die Vernunft Gottes. So zuerst I, 21: „Wir sagen dass der Logos, welcher das erste Erzeugniss Gottes ist, geboren ist als Jesus Christus unser Lehrer.“ Justins Ausdrucksweise ist schwankend. Bald nennt er Christum schlechtweg Logos, bald bezieht er das Prädikat nur auf die Eine Seite seines Wesens ***).

Wenn die Vernunft, welche alle Menschen haben, und die, welche Christus hat, göttlichen Ursprungs und die höchste Kraft ist, die aus Gott hervorgegangen ist; wenn Christus die Vernunft Gottes in einem solchen Maasse und in einer solchen Weise besitzt, dass man von ihm sagen muss, er sei der Logos, so fragt sichs, in welchem Verhältniss der Logos aller Menschen zum Logos Christus und sodann, in welchem Verhältniss Christus als Logos zu Gott steht.

b) Der Logos aller Menschen und der Logos Christus.

Zunächst wird die Identität des in Christo erschienenen und des in allen Menschen wirksamen Logos aufs stärkste betont. Wie es schon I, 5 hiess, der Logos, welcher in Sokrates und durch ihn wirksam war, sei in Christo leibhaftig erschienen, so heisst es I, 46: „Christus ist der Erstgeborne Gottes und der Logos, an welchem das ganze Menschengeschlecht Theil hat (*οὗ πᾶν γένος ἀνθρώπων μετέσχεν*); und II, 10: Christus ist der Logos,

*) I, 14: *μετὰ τὸ τῷ λόγῳ πεισθῆναι ἐκείνων* (*τῶν δαιμόνων*) *ἀπέστημεν, θεῷ δὲ μόνῳ τῷ ἀγεννήτῳ διὰ τοῦ υἱοῦ ἑπόμεθα.*

**) I, 14: *οὐ γὰρ σοφιστὴς ὑπῆρχεν, ἀλλὰ δύναμις θεοῦ ὁ λόγος αὐτοῦ ἦν.*

***) I, 46: *τὸν Χριστὸν προεμηνύσαμεν λόγον ὄντα.* Und II, 8, spricht Justin von der *γνῶσις τοῦ παντὸς λόγου, ὅ ἐστι Χριστοῦ.* Und II, 10 heisst es von den Philosophen: *οὐ πάντα τὰ τοῦ λόγου ἐγνώρισαν, ὅς ἐστι Χριστός,* und: *Χριστὸς λόγος γὰρ ἦν καὶ ἔστιν.* Dann aber heisst es: „*υἱὸς θεοῦ καὶ ἀπόστολος Ἰησοῦς ὁ Χριστός ἐστι πρότερον λόγος ὤν.*“

der in jedem Menschen ist und der durch die Propheten die Zukunft vorher verkündigt hat. Ja Christus als Logos ist so sehr identisch mit Allem, was Vernunft heisst, dass man sagen kann: Sokrates und die anderen Philosophen haben so weit, als sie die Wahrheit erkannten, Christum erkannt *). Justin meint das so ernst, dass er sich nicht scheut, alle Menschen, welche vor der Erscheinung Christi vernunftgemäss lehrten und lebten als „Christen“ anzuerkennen. *Οἱ μετὰ λόγου βιώσαντες* waren Christen, auch wenn die blinde Menge sie als *ἄθεοι* verdammte. In diesem Sinne zählt er ebenso Socrates, Heraclit und ihre Gesinnungsgenossen unter den Griechen, wie unter den Juden Abraham und Ananias, Asarja und Michael, Elias u. A. zu den „Christen“ und ihre Gegner und Verfolger, die ohne Vernunft lebten, nennt er *ἄχρηστοι*, Nicht-Christen und Feinde Christi. I, 46.

Das Interesse, welches er daran hatte, den in Christus erschienenen Logos mit der allgemeinen Vernunft zu identificiren, tritt aus dem Gedankenzusammenhange des 46. Capitels der ersten Apologie deutlich zu Tage. Er will dort die universelle Bedeutung der in Christo geschehenen Offenbarung und die absolute Gültigkeit der Lehre Jesu für alle Menschen gegen die Angriffe derer aufrecht erhalten, welche aus dem Umstande, dass Christus erst vor 150 Jahren geboren und erst unter Pontius Pilatus als Lehrer aufgetreten war, folgerten, er sei für die Menschen, die vor ihm gelebt haben, bedeutungslos; man könne sie für Abweichungen von seiner Lehre nicht zur Verantwortung ziehen **), und man müsse, wofern sie sich durch Tugend und Weisheit ausgezeichnet hätten, anerkennen, dass es vor Christo Frömmigkeit und Gerechtigkeit auf Erden gegeben habe. Es sei mithin erwiesen, dass es zu jeder Zeit ohne jeden Zusammenhang mit Christus Gerechtigkeit geben könne.

Diesen schwerwiegenden Einwänden gegen die absolute und universelle Bedeutung Christi meinte Justin nicht besser begegnen zu können, als durch den Gedanken, dass die Vernunft, welche in Christo erschienen und die Wahrheit gelehrt habe, keine andere sei, als die, welche vor ihm und zu allen Zeiten in der Welt die Erkenntniss des Wahren und Guten gewirkt und die Menschen

---

*) II, 10: *Χριστῷ δὲ, τῷ καὶ ἀπὸ Σωκράτους ἀπὸ μέρους γνωσθέντι κ. τ. λ.*

**) I, 46: *ὡς ἀνευθύνων ὄντων τῶν προγεγενημένων πάντων ἀνθρώπων.*

zur Tugend und Gerechtigkeit verpflichtet habe*). Wie alles Christliche in Justins Augen vernünftig ist, so ist auch alles Vernünftige christlich**).

Wenn aber auch die Identificirung des in Christo erschienenen Logos mit der in allen Menschen wirksamen Vernunft darauf berechnet war, die universelle Bedeutung Christi zur Anerkennung zu bringen, so hätte sie doch leicht Anlass geben können, Christum zu einem weisen Menschen zu degradiren und seinen specifischen Werth zu verdunkeln, wenn nicht gleichzeitig von Justin die Unterschiede betont worden wären, die zwischen dem Logos Christi und dem aller Menschen bestehen.

Der Unterschied besteht darin, dass in Christo *ὁ πᾶς λόγος* oder *τὸ λογικὸν τὸ ὅλον* (II, 8. 10) als Mensch erschien, während alle anderen Menschen nur *σπέρματα τοῦ λόγου* (II, 8) oder ein *μέρος λόγου* (II, 10) besitzen. Die Menschen haben nur Antheil am Logos; und er heisst als der allen Menschen innewohnende der *λόγος σπερματικός*. Das *σπέρμα* oder *μέρος τοῦ λόγου* ist allen Menschen angeboren (*ἔμφυτον*); kraft desselben erkennen sie die Wahrheit, entscheiden sie sich für dieselbe und thun sie das Gute. Justin vindicirt jedem Menschen die *σπορὰ τοῦ ἐμφύτου λόγου* (II, 13), weil jeder Mensch von Natur das Vermögen besitzt Gutes und Böses zu unterscheiden***).

Weil aber die Menschen nur einen Theil des Logos besitzen, so findet sich bei jedem Einzelnen auch nur ein *σπέρμα ἀληθείας* (I, 44). Sofern ihnen nur der *σπερματικὸς λόγος* innewohnt, haben sie eine *γνῶσις κατὰ τοῦ σπερματικοῦ λόγου μέρος* (II, 8).

Nur wer an Christus glaubt und die Lehre des *πᾶς λόγος* in sich aufgenommen hat, hat nicht mehr eine stückweise Erkenntniss der Wahrheit, sondern eine vollständige; er beurtheilt Alles

---

*) Aus den Worten Justins folgern zu wollen, er statuire eine von Christus unabhängige Gerechtigkeit und Frömmigkeit ist nicht berechtigt. Wenn er die frommen Heiden „Christen" nennt, so thut er es, um dem Gedanken Ausdruck zu geben, dass es auf Erden keine Wahrheitserkenntniss und keine Gerechtigkeit gebe ausser in Christo und durch ihn.

So viel ist aber richtig, dass nur eine sehr oberflächliche Beurtheilung der griechischen Philosophie und eine ganz einseitige Auffassung des Christenthums und der Person Christi zu dem Gedanken führen konnte, Sokrates sei ein Christ gewesen.

**) Vgl. I, 60: *οἱ πάντες τὰ ἡμέτερα μιμούμενοι λέγουσιν.* Und II, 13: *ὅσα οὖν παρὰ πᾶσι καλῶς εἴρηται, ἡμῶν τῶν Χριστιανῶν ἐστιν.*

***) II, 14: *Διὰ τὸ ἐν φύσει τῇ τῶν ἀνθρώπων εἶναι τὸ γνωριστικὸν καλοῦ καὶ αἰσχροῦ.*

κατὰ τὴν τοῦ παντὸς λόγου, ὅ ἐστι Χριστοῦ, γνῶσιν καὶ θεωρίαν. II, 8. *)

Aber nicht nur ein gradueller und quantitativer Unterschied zwischen dem Logos aller Menschen und dem des Erlösers findet Statt. Die Ausdrücke *σπέρμα* (Saamenkorn) und *μέρος* lassen erkennen, dass ein ursächliches Verhältniss vorausgesetzt ist, und dass der Logos, welcher Christus ist, als das Princip aller logischen Kräfte, als der Säemann oder als Quell aller Vernunft der Menschen angesehen wird, und in sofern eine specifische Dignität besitzt und sich qualitativ von allen Inhabern des Logos unterscheidet.

Das ist Justins Meinung. Nicht nur wie Christus haben alle Menschen Logos; sondern es sind seine Theile und Saamenkörner (*σπέρματα*), die sie besitzen. An ihm haben sie Antheil **). Er ist es, der jedem Menschen bei der Geburt nach dem Maasse seiner Empfänglichkeit die logischen Kräfte mittheilt, welche das *σπέρμα λόγου* in ihm constituiren, ihm eine *μετουσία τοῦ λόγου* verleihen, und eine *μίμησις*, eine Aehnlichkeit zwischen seinem Logos und dem Logos schlechthin herstellen.

So gross nun der Unterschied ist zwischen dem *σπέρμα τινός* oder dem *μίμημα τινὸς κατὰ δύναμιν δοθέν* und dem, *οὗ κατὰ χάριν τὴν ἀπ᾽ ἐκείνου ἡ μετουσία καὶ μίμησις γίνεται* (II, 13), so gross ist der Unterschied zwischen der Vernunft aller Menschen und der Christi, oder zwischen allen Menschen und Christus. Der Logos Christi ist die schöpferische Kraft, welche allen Menschen „aus Gnaden“ Antheil giebt an sich selbst. Demgemäss ist er das Urbild, die menschliche Vernunft ist nur sein Abbild.

Ist der Logos, welcher in Christo erschienen ist, von Anbeginn an und so lange es vernunftbegabteMenschen giebt, thätig gewesen in Austheilung der geistigen Kräfte und des sittlichen Vermögens, Gut und Böse zu unterscheiden und zwischen beiden zu wählen; hat er unter Heiden und Juden, dort durch Gesetzgeber, Philosophen, durch Dichter und die Sibylle, hier durch heilige Männer und Propheten Erkenntniss Gottes und aller Wahrheit, sowie ein durch Gesetze und Ordnungen geregeltes Gemeinschaftsleben gewirkt ***): so hat er existirt, bevor es Menschen gab und bevor er

---

*) Auf die Frage, wie sich die Wirksamkeit des Logos in den Propheten des A. Bundes zu der unter allen Menschen, und wiederum die Wahrheitserkenntniss der Propheten zu der durch Christus selbst gewirkten christlichen Erkenntniss verhalte, gehen wir an dieser Stelle nicht ein. Davon, sowie von den Erscheinungen des Logos (Theophanien) reden wir später.

**) I, 46: *οὗ πᾶν γένος ἀνθρώπων μετέσχεν.*

***) Vgl. I, 33. 36. 53. 59. 63.

Mensch wurde. Er ist eine vor allen Menschen existirende *δύναμις*, die in einem ganz anderen Verhältniss zur Welt steht, als die *λογικαὶ δυνάμεις* der Menschen, und auch sein Verhältniss zu Gott muss ein ganz anderes sein, als das der vernünftigen Creatur.

c) Gott und der Logos.

Christus ist nicht Träger und Werkzeug des menschlichen Logos *κατασκευὴ ἀνθρωπείου λόγου* (II, 10), sondern als der Mensch, welcher der Logos ist, ist er selbst *δύναμις θεοῦ* (I, 14) oder *παρὰ θεοῦ* (I, 33) oder *τοῦ ἀῤῥήτου πατρός* (II, 10); er ist *ὁ λόγος θεοῦ* (I, 14. 22) oder *ὁ λόγος θεῖος* (I, 10. 33) und zwar die *πρώτη δύναμις μετὰ τὸν πατέρα πάντων* (I, 32) oder *ὁ βασιλικώτατος καὶ δικαιότατος ἄρχων μετὰ τὸν γεννήσαντα θεόν* (I, 22).

Er ist der Logos, durch den der Vater des Alls alle Menschen mit Vernunft ausgestattet und die Welt geschaffen und gestaltet hat (I, 59. 64). Er hat nicht nur vor allen Menschen, sondern vor der ganzen Welt bei Gott existirt (II, 6).

Wie Alles, was ist, hat der Logos sein Dasein aus Gott, aber er ist nicht nur früher als alle anderen Wesen von Gott hervorgebracht worden, sondern auch auf eine andere Weise. Er ist das *πρῶτον γέννημα τοῦ θεοῦ* (I, 21) oder der *πρωτότοκος τοῦ θεοῦ* (I. 23. 33. 46. 63). Damit ist beides gesagt: dass er vor allen anderen Wesen und als das erste aller Wesen von Gott hervorgebracht wurde, wie auch, dass er in besonderer Weise, im Wege einer Geburt aus Gott hervorgegangen ist *). Die Ge-

---

*) Die Bemerkung Weizsäckers a. a. O. S. 80, dass der Begriff der „Zeugung“, wie er bei Justin vorkommt, keineswegs auf das Sohnesverhältniss „im späteren Sinne“ hinweise, ist unzweifelhaft richtig. Wenn Weizsäcker aber hinzufügt, Justin halte den Begriff der Zeugung nicht einmal im eigenthümlichen Unterschiede von dem der Erschaffung fest, weshalb er auch den Logos das *πρῶτον γέννημα* nenne und *γεννᾶν* vielfach vom Hervorbringen der Geschöpfe gebrauche, so geht er zu weit. Zwar wurde „die bestimmte Unterscheidung dieser Begriffe erst durch die spätere trinitarische Lehrentwickelung herbeigeführt“, aber das schliesst nicht aus, dass schon vorher ernstliche Versuche gemacht wurden, den Sohn auch nach der Art seiner Entstehung aus Gott von den Creaturen zu unterscheiden. Justin ist zwar im Gebrauch der Worte und Begriffe ungenau. Er nennt Gott den *γεννήτωρ τῶν ἁπάντων* (I, 13) und sagt II, 7. 45. D. sogar, nach der gewöhnlichen Leseart, es sei die Natur alles Erzeugten (*πάντος γεννήτου*) für das Böse empfänglich zu sein. Allein *γεννήτωρ τῶν ἁπάντων* ist Umschreibung von *πατὴρ τῶν ὅλων*, und II, 7. 45. D. ist aller Wahrscheinlichkeit nach mit Otto zu lesen „*γενητοῦ*“. Weizsäcker hat

schöpfe sind *ποιήματα,* er ist ein *γέννημα* oder *γεννώμενος πρὸ τῶν ποιημάτων.* II, 6. *).

Wegen der besonderen Art seiner Entstehung heisst er *υἱὸς θεοῦ,* und zwar der Sohn Gottes schlechthin, der Einzige, welcher im eigentlichen Sinne Sohn Gottes ist. *Ἰησοῦς Χριστὸς μόνος ἰδίως υἱὸς τῷ θεῷ γεγέννηται, λόγος αὐτοῦ ὑπάρχων καὶ πρωτότοκος καὶ δύναμις* (I, 23). Und I, 32: *ἡ δὲ πρώτη δύναμις μετὰ τὸν πατέρα πάντων καὶ υἱὸς ὁ λόγος· ἐστίν,* und *ὁ λόγος δὲ τοῦ θεοῦ ἐστιν ὁ υἱὸς αὐτοῦ* (I, 63), *ὁ μόνος λεγόμενος κυρίως υἱός.* II, 6.

Auf dieses Verhältniss zwischen dem Logos und Gott, das im Sohnes-Namen Christi zum Ausdruck kommt, gründet sich das Recht der Anbetung Christi. So viel aber auch Justin daran gelegen ist, die Anbetung Jesu Christi zu rechtfertigen, so wenig kommt es ihm darauf an, auf Christus oder auf den Logos das Prädikat der Gottheit zu übertragen. In den Apologien nennt er den Sohn Gottes als Logos nur zweimal Gott. So I, 63: *υἱός, ὃς λόγος καὶ πρωτότοκος ὢν τοῦ θεοῦ καὶ θεὸς ὑπάρχει,* und ebendaselbst, wo Justin die Worte, welche der Engel des Herrn im feurigen Busche zu Moses redet *„ἐγώ εἰμι ὁ ὤν, θεὸς*

leider keine Beweisstellen für den „vielfachen" Gebrauch des *γεννᾶν* vom Hervorbringen der Geschöpfe gesammelt. Selbst für den Fall, dass der Gebrauch sich constatiren liesse, wäre doch nur das Schwankende der Ausdrucksweise Justins dargethan, nicht aber bewiesen, dass er in der Sache keinen Unterschied zwischen *γέννημα* und *ποίημα* mache. Er kann die Geschöpfe unter Umständen *γεννήματα* nennen; er könnte sogar den Sohn ein *γενητόν* nennen, obgleich er gesagt hat, dass es die *φύσις πάντος γενητοῦ* sei, *δεκτικὸν εἶναι κακίας*: aber das schliesst Alles nicht aus, dass er den Sohn Gottes seinem Wesen nach von allen Geschöpfen unterscheidet und den Unterschied seines Wesens auf die besondere Art seiner Entstehung oder darauf zurückführt, dass er *υἱὸς θεοῦ* und *πρῶτον γέννημα* Gottes ist. Der Sohn Gottes ist nicht *δεκτικὸς κακίας.* Er ist nicht *φθαρτός.* Er ist göttlichen Wesens, wenn auch nicht Gott im eigentlichen Sinne. Und das, was er ist, ist er als *υἱὸς θεοῦ* d. h. darum, weil er allein Sohn Gottes im eigentlichen Sinne (*γέννημα*) ist. I, 13. Er heisst *πρωτότοκος,* nicht weil er zuerst und nach ihm die anderen Wesen „geboren" wurden, sondern weil er allein „geboren" ist; und *πρῶτον γέννημα* heisst er, nicht weil er der Erste in einer Reihe gleichartiger Wesen (*γεννήματα*), sondern weil er als Erster auch anders entstanden und im eigentlichen Sinne *γέννημα* oder *υἱός* ist.

*) Einmal braucht Justin (I, 32) von dem Logos den Ausdruck *„τὸ παρὰ τοῦ θεοῦ σπέρμα."* Vgl. über diese Ausdrucksweise Weizsäcker a. a. O. S. 88. Anm. 1.

Ἀβραάμ, θεὸς Ἰσαάκ, θεὸς Ἰακώβ, ὁ θεὸς τῶν πατέρων σου" dem Logos in den Mund legt *).

Es genügt ihm zur Rechtfertigung der Anbetung Jesu Christi neben dem Vater der Welt, dass er ihm als dem *πρωτότοκος* oder *υἱὸς τοῦ θεοῦ* die zweite Stelle, oder die Stelle unmittelbar nach und neben Gott anweisen kann. Damit ist er Gott so nahe und über alle Welt so weit hinausgerückt, dass seine Anbetung berechtigt und die Befürchtung, es könne durch dieselbe der Ehre Gottes etwas entzogen werden, nichtig erscheint **).

Dass zwischen dem Sohne Gottes und Gott ein Unterschied besteht, macht ihm wenig Sorge. Er ist vielmehr darauf bedacht, recht nachdrücklich darauf aufmerksam zu machen, dass die Christen dem Sohne Gottes nur die zweite Stelle einräumen mithin in keiner Weise der Ehre des Vaters zu nahe treten wollen. Er erklärt ausdrücklich, Gott allein sei *ἀγέννητος* und *γεννήτωρ* aller Wesen, *ἄτρεπτος καὶ ἀεὶ ὢν* und darum *ὄντως θεός*, der wirkliche und wahrhafte Gott ***).

Die Schwierigkeit, einem Wesen, dem gerade das, was das Wesen Gottes constituirt (das *ἀγέννητον εἶναι* und das *γεννήτορα* und *ἄτρεπτον εἶναι*), nicht zukommt, neben Gott den Namen Gottes beizulegen und Anbetung zu zollen, hat Justin gar nicht empfunden. Und daraus können wir entnehmen, dass er, dem doch die Einheit und Einzigkeit Gottes als eine ausserordentlich wichtige und unanfechtbare Wahrheit feststand, mit einem Gottesbegriff operirte, der es unbedenklich erscheinen liess, neben Gott göttliche Wesen zweiter Ordnung anzuerkennen und anzubeten.

Unter solchen Umständen ist es ein zweckloses Unternehmen, dem Märtyrer auf Grund der vielbesprochenen Stelle Apol. II, 6 die Lehre von der Ewigkeit des Logos unterschieben zu wollen †). Es heisst dort: „*ὁ δὲ υἱὸς ἐκείνου, ὁ μόνος λεγόμενος κυρίως*

---

*) Schon der Umstand, dass Justin so selten und nur gelegentlich den Logos Gott nennt, hätte darauf aufmerksam machen sollen, dass es ihm mit seiner Logoslehre nicht darum zu thun ist, die Gottheit des Sohnes denen plausibel zu machen, die an derselben im Interesse der Einheit Gottes Anstoss nahmen. Vgl. Semisch, Just. d. M. II. S. 278.

**) Wir geben, sagt er I, 13, „Christo dem Gekreuzigten" *δευτέραν χώραν μετὰ τὸν ἄτρεπτον καὶ ἀεὶ ὄντα θεόν*. Und II, 13: *τὸν γὰρ ἀπὸ ἀγεννήτου καὶ ἀῤῥήτου θεοῦ λόγον μετὰ τὸν θεὸν προσκυνοῦμεν καὶ ἀγαπῶμεν.*

***) Vgl. Dial. c. Tr. c. 5. 223. D: *μόνος γὰρ ἀγέννητος καὶ ἄφθαρτος ὁ θεός, καὶ διὰ τοῦτο θεός ἐστιν.*

†) Vgl. Maranus u. A. bei Semisch, Just. d. M. II, 278. Anm. 2.

υἱός, ὁ λόγος, πρὸ τῶν ποιημάτων καὶ συνὼν καὶ γεννώμενος ὅτε τὴν ἀρχὴν δι᾽ αὐτοῦ πάντα ἔκτισε καὶ ἐκόσμησε Χριστὸς λέγεται.“ Nach dem, was Justin überall sonst von der Genesis des Logos lehrt, kann auch hier das „*πρὸ τῶν ποιημάτων γεννώμενος*“ nur auf eine Entstehung des Logos gedeutet werden, die vor der Schöpfung der Welt stattgefunden hat. Das „*γεννώμενος ὅτε τὴν ἀρχὴν δι᾽ αὐτοῦ πάντα ἔκτισεν*“ sagt ausserdem, dass die Erzeugung des Logos sowohl der Zeit als dem Zwecke nach mit der Schöpfung der Welt in engste Verbindung zu bringen sei. Das „*συνών*“ kann demnach nichts Anderes bedeuten, als dass der Logos schon bei Gott war, bevor die Welt geschaffen war. Fraglich bleibt nur, ob dieses Sein bei Gott, die *συνουσία,* mit der Geburt aus Gott seinen Anfang nimmt, oder ob an dieser Stelle ein Sein des Logos bei Gott vor der Geburt desselben aus Gott gelehrt wird. Semisch und Otto*) wollen die Stelle im letzteren Sinne verstanden wissen. Justin soll, nach Semisch, hier zwischen dem Logos als einem attributum divinum und dem zur Zeit der Weltschöpfung persönlich gewordenen Logos, zwischen der Zeit, da der Logos als eine ursprünglich rein eigenschaftliche Vernunftkraft in Gott ruhte, und dem Moment, wo er hypostasirt aus der Wesenheit Gottes heraustrat und zu persönlicher Selbständigkeit gelangte, unterscheiden. Und Semisch wie Otto finden hier Anklänge an die philonische Unterscheidung zwischen dem *λόγος ἐνδιάθετος* und dem *λ. προφορικός*. Auch Aubé**) sieht die Sache so an.

Aber ganz abgesehen davon, dass die Unterscheidung des *λ. ἐνδιάθετος* und *λ. προφορικός* sich bei Philo nur auf den menschlichen Logos bezieht***) und nirgends auf den göttlichen Logos angewandt wird, macht der Wortlaut unserer Stelle eine Deutung in dem von Semisch angegebenen Sinne unmöglich. Denn da es heisst „*καὶ συνὼν καὶ γεννώμενος ὅτε*“, so bezieht sich das *ὅτε* gleichmässig auf beides; und der Sinn der Worte kann nur der sein, dass der Sohn von dem Augenblick an, da er gezeugt worden war, bei Gott war. Da er vor der Schöpfung der Welt gezeugt wurde, so war er auch vor allen Geschöpfen (*πρὸ τῶν ποιημάτων*) bei Gott †). Weizsäcker stimmt un-

---

*) Vgl. Semisch a. a. O. II, 278 ff. und Otto Corp. Apoll. ed. III. I. 213. Not. 4.

**) Vgl. S. Justin S. 107 ff.

***) Vgl. Siegfried, Philo v. Alexandrien u. s. w. Jena, 1875. S. 241.

†) Auch die Parallelstelle Dial. c. Tr. 62: „*πρὸ πάντων τῶν ποιημάτων συνῆν τῷ πατρί*“ nöthigt zu keiner anderen Auffassung, sagt vielmehr

serer Fassung bei, wenn er a. a. O. S. 83 bemerkt: „er war vor der Schöpfung mit dem Vater zusammen; aber Justin spricht nicht von einem ewigen Zusammensein“. Der Logos ist vorweltlich, aber nicht ewig. Er kann nicht ewig sein, denn er ist *γεννητός*. Und es hat für den Christen kein Interesse, die Ewigkeit des Sohnes zu behaupten; denn er betet ihn an wie Gott, weil er der Sohn Gottes und der göttliche Lehrer ist, nicht weil er Gott ist. Der Christ zollt ihm göttliche Verehrung, nicht weil er dem Vater der Welt, dem Wesen und der Würde nach, gleich steht, sondern weil er die höchste Macht nächst Gott ist, welche aus Gott selbst vor aller Welt geboren und durch welche die Welt entstanden ist; von der die Menschen alle geistigen und sittlichen Kräfte empfangen haben; die Mensch geworden ist, um alle Menschen zu belehren, zur Gerechtigkeit zu führen und der ewigen *σωτηρία* theilhaft zu machen. Die Anbetung eines Wesens, das Gott so nahe verwandt und über alle Creatur so weit erhaben ist, ist nicht Wahnsinn (*μανία*), sondern entspricht der Vernunft (*λόγῳ τιμῶμεν*) und dient zur Verherrlichung des allein wahren Gottes.

Nur Eins scheint die übermenschliche Herrlichkeit Jesu Christi in Frage zu stellen und seine Anbetung zu verbieten: das ist sein menschliches Wesen, seine irdische Erscheinung und sein Leiden und Sterben am Kreuze. Denn wie kann ein dem Tode und der Vergänglichkeit unterworfener schwacher Mensch in eine Reihe mit dem ewigen und unveränderlichen Schöpfer der Welt gestellt werden? Hier liegt noch ein Geheimniss (*μυστήριον*) vor, das enthüllt werden muss.

d) Die Menschwerdung des Logos.

Justin bedient sich verschiedener Wendungen, wenn er von der Menschwerdung des Logos redet. Christus ist der *λόγος μορφωθεὶς καὶ ἄνθρωπος γενόμενος* (I, 5. 23. 63) oder der *λόγος σαρκοποιηθείς* (I, 32. 63. 66). An einer Stelle präcisirt er diese Aussage. Die Christen lehren: *τὸ λογικὸν τὸ ὅλον τὸν φανέντα δι' ἡμᾶς Χριστὸν γεγονέναι, καὶ σῶμα καὶ λόγον καὶ ψυχήν*. II, 10.

Während der Wortlaut der üblichen Wendungen den Gedanken an einen Unterschied zwischen der menschlichen Natur Christi und der aller übrigen Menschen gar nicht aufkommen lässt, scheint die Stelle II, 10 eine andere Deutung zu fordern.

---

klar und deutlich, dass die *συνουσία* erst nach dem Hervorgange aus dem Vater (*προβληθὲν γέννημα*) beginnt.

Semisch will sie so verstanden wissen, dass nach derselben der Logos einen menschlichen Körper mit der denselben beseelenden animalischen Seele ohne den Menschengeist als Vernunftprincip angenommen habe. Justin lehre so wie später Apollinaris, dass an die Stelle der Vernunft des Menschen in Christo der göttliche Logos getreten sei. Die Person Christi bestehe ihm aus drei Potenzen: göttlicherseits aus dem Logos, menschlicherseits aus Seele und Leib *). Otto **) dagegen sagt: „die Zusammenstellung von σῶμα und ψυχή ist als Bezeichnung der vollständigen Menschheit Christi zu fassen und λόγος als Ausdruck seiner Gottheit. Demnach behauptet Justin: in Christo sei Göttliches und Menschliches zur persönlichen Einheit verbunden erschienen.“ Weizsäcker ***) schwankt in der Erklärung der Stelle und vermuthet, das „καί“ zwischen σῶμα und λόγος sei später eingeschoben worden, und es heisse: „in Christo sind σῶμα und ψυχή beide λόγος, in beiden erscheint eben das λογικὸν ὅλον“.

Alle diese Deutungen sind künstlich und gehen von der Voraussetzung aus, dass die nächstliegende Erklärung unzulässig sei. Das ist nicht der Fall. Justin sagt, die ganze Vernunft (τὸ λογικὸν τὸ ὅλον) ist, indem sie Leib und Logos und Seele wurde, der um unsretwillen erscheinende Christus geworden. Was kann damit Anderes gemeint sein, als dass der Logos durch Annahme der ganzen Menschennatur Christus wurde? †) Mit den Worten: das λογικὸν τὸ ὅλον wurde λόγος kann Justin doch nur sagen wollen, der göttliche λόγος sei die Vernunft des Menschen Jesus geworden; und der Sinn des Satzes ist: die göttliche Vernunft, der πᾶς λόγος erschien auf Erden indem er den Leib eines Menschen annahm, sich in die Gestalt der Vernunft eines Menschen kleidete und sich mit einer menschlichen Seele verband, kurz in jeder Hinsicht Mensch wurde. Das ist etwas ganz Anderes als die Behauptung: in Christo ist der göttliche Logos an die Stelle des menschlichen νοῦς getreten ††).

*) Vgl. Semisch a. a. O. S. 410.

**) Vgl. Corp. Apoll. I. p. 226 Not. 3

***) a. a. O. S. 95 Anm. 3.

†) So auch Thomasius, Dogmengeschichte I. S. 288.

††) Wenn in dieser Stelle eine trichotomische Anschauung vom Wesen des Menschen obzuwalten scheint, so kann man sich freilich nicht mit Semisch a. a. O. II. S. 361 auf die interessante Aeusserung des Buchs de resurrect. c. 10 berufen, um zu beweisen, dass Justin an dem menschlichen Wesen σῶμα, ψυχή und πνεῦμα unterschieden habe; denn die Schrift

Einen Beleg dafür, dass Justin Jesus Christus als Menschen allen anderen Menschen gleich gestellt habe, liefert die Stelle I, 22. Christus müsste, sagt Justin, auch wenn er *κοινῶς μόνον ἄνθρωπος* gewesen wäre, um seiner Weisheit willen Sohn Gottes genannt werden. Also ist er in seinen Augen *κοινῶς ἄνθρωπος*, nur ist er nicht das allein (*μόνον*), sondern auch *λόγος θεοῦ*.

Wenn Justin die Annahme der Menschheit als Fleischwerdung bezeichnete, so wollte er damit hervorheben, dass der Logos die menschliche Natur mit allen, ihrem sinnlichen Wesen entsprechenden Schwächen angenommen habe und so leidensfähig geworden sei (*ὁμοιοπαθὴς γενόμενος*) wie alle Menschen. Nur so konnte er sein Werk vollbringen und die Menschen heilen *).

Je ernster man es mit der wahren Menschheit Jesu Christi nimmt, desto fraglicher erscheint die Berechtigung seiner Anbetung; und Justin legt deshalb das grösste Gewicht auf die Lehre, dass Jesus in wunderbarer Weise *ἄνευ ἐπιμιξίας* (I, 21) und *παρὰ τὴν κοινὴν γένεσιν* (I, 22) und in diesem Sinne auch als Mensch aus Gott geboren und Gottes Sohn und darum über alle Menschen erhaben sei. Das wirksame Princip bei der Erzeugung des Menschen Jesus im Schoosse der Maria ist der *λόγος* selbst. Der Geist und die Kraft Gottes, von denen bei Lucas in der Geschichte der Verkündigung die Rede ist, „kann gar nichts Anderes bedeuten als den Logos" (I, 33), und ebenso heisst es I, 66: „*διὰ λόγου θεοῦ σαρκοποιηθεὶς Ἰησοῦς Χριστὸς σάρκα καὶ αἷμα ὑπὲρ σωτηρίας ἡμῶν ἔσχεν.*" Die Geburt von der Jungfrau durch die Kraft Gottes (I, 32. 33) ist ein Hauptstück der christ-

---

de resurrectione ist nicht echt. Wohl aber lässt sich behaupten, Justins Anthropologie sei noch so unsicher und unausgebildet gewesen, dass er unter Umständen bald so, bald anders die Sachen darstellen konnte. Hat er doch nirgends das Verhältniss des menschlichen Logos zur menschlichen *ψυχή* präcisirt Vgl. übrigens Dial. c. Tr. c. 4., wo *ψυχή* bald mit *νοῦς* identificirt, bald vom *νοῦς* unterschieden wird. Es verhält sich also mit jener Stelle nicht anders wie mit den beiden ihr parallelen I Clem. ad Cor. 49, 6: *τὸ αἷμα αὐτοῦ ἔδωκεν ὑπὲρ ἡμῶν Ἰησοῦς Χριστὸς ὁ κύριος ἡμῶν ἐν θελήματι θεοῦ, καὶ τὴν σάρκα ὑπὲρ τῆς σαρκὸς ἡμῶν καὶ τὴν ψυχὴν ὑπὲρ τῶν ψυχῶν ἡμῶν* und Iren. V, 1, 1: *τῷ ἰδίῳ αἵματι λυτρωσαμένου ἡμᾶς τοῦ κυρίου καὶ δόντος τὴν ψυχὴν ὑπὲρ τῶν ἡμετέρων ψυχῶν καὶ τὴν σάρκα τὴν ἑαυτοῦ ἀντὶ τῶν ἡμετέρων σαρκῶν.* Auch hier soll zwar die volle Menschheit Christi zum Ausdruck gebracht werden; aber die Weise, in der dies geschieht, giebt kein Recht, die Stellen als urkundliche Zeugnisse für die psychologischen Vorstellungen ihrer Verfasser auszubeuten.

*) II, 13: *ἄνθρωπος γέγονεν ὅπως τῶν παθῶν τῶν ἡμετέρων συμμέτοχος γενόμενος καὶ ἴασιν ποιήσηται.*

lichen Lehre. Fleisch und Blut sollte er haben, wie alle Menschen, aber οὐκ ἐξ ἀνθρωπείου σπέρματος ἀλλ' ἐκ θείας δυνάμεως.

Obgleich der Logos selbst bei der Erzeugung des Menschen Jesus aus der Jungfrau wirksam ist, so ist er es doch nur als Kraft Gottes, der das unmöglich Scheinende vollbringen kann, so dass Christus auch um dieser Geburt aus der Jungfrau willen Gottes Sohn genannt werden kann. Wenn irgend möglich führt Justin zur Rechtfertigung des Sohnesnamens immer Beides an: dass er der von Gott geborne Logos und der wunderbar durch Gott von der Jungfrau geborne Mensch ist *). Diese beiden Momente hängen in so fern mit einander zusammen, als der präexistirende Logos in einer anderen Weise nicht Mensch werden konnte. Doch führt Justin diesen Gedanken nicht weiter aus.

Ein abschliessendes Urtheil über die Logoslehre Justins wird sich erst fällen lassen, wenn wir auch den Dialog ins Auge gefasst haben. Aber schon jetzt kann mit Sicherheit behauptet werden, dass die Art und Weise, wie innerhalb der Logoslehre von der Person Christi gehandelt wird, die Meinung Overbecks **), Justins Christologie gäbe sich als „eine Neuerung" zu erkennen, als gänzlich unbegründet erscheinen lässt. Auf Grund einiger Aeusserungen im Dialog behauptet Overbeck, dass Justin Alleinherrschaft seiner Anschauungen über Präexistenz und Gottheit Christi nicht beanspruche und seine Ansicht vom Wesen Christi als einem übernatürlichen nur als seine subjective, allerdings sehr entschieden gehegte Ueberzeugung aufrecht erhalte. Die Apologien liefern den Beweis, dass die Stellen im Dialog ganz anders gedeutet werden müssen. Nichts liegt Justin ferner, als die Absicht, eine neue und eine höhere Ansicht von der Person Christi innerhalb der Christenheit zur Herrschaft zu bringen. Die Voraussetzung, von der er ausgeht, ist die Anbetung Christi in der Gemeinde. Das Wesen der wahren christlichen Gottesverehrung besteht darin, dass Christus als der Sohn Gottes mit dem Vater der Welt angebetet und verehrt wird. In diesem Sinne ist die Gottheit Christi für das Bewusstsein der Gemeinde eine ausgemachte Sache. Und sie stand für den Glauben längst fest, bevor hier und dort Versuche angestellt wurden, sie auf einen begriffsmässigen Ausdruck zu bringen. Dass aber auch die Präexistenz Christi in dem Glauben an seine Gottessohnschaft mit enthalten.

---

*) Vgl. I, 22. 66 E. II, 22. 67 E. I, 23. 68 C.

**) „Justins Verhältniss zur Apostelgeschichte" vgl. Zeitschrift f. wiss. Theologie 1872. XV. S. 345.

war, geht aus der Bezeichnung des Sohnes Gottes als des *πρωτότοκος* hervor. Dieser Ausdruck stammt nicht aus der Logoslehre, sondern ist ein Attribut des *υἱὸς θεοῦ* und gehört wie der Name des Sohnes Gottes zu den in der Gemeinde üblichen und durch die liturgischen Formeln festgestellten Redewendungen. Dazu kommt, dass auch die Vorstellung, die Schöpfung der Welt habe durch den Sohn Statt gefunden, die Präexistenz desselben vor allen Geschöpfen fordert. Die Schöpfung der Welt durch den Sohn wird aber von Justin immer als „Lehre" bezeichnet, ist also ein Stück des christlichen Gemeindeglaubens. Ebenso verhält sich's mit der Aussage, dass der *υἱὸς θεοῦ* bereits dem Mose im feurigen Busche erschienen sei. Die Anschauung der Dinge, die ihr zu Grunde liegt, wird ausdrücklich als eine unter allen Christen herrschende bezeichnet (I, 63); nur verstockte Juden theilen sie nicht. Sie lässt sich aber auch für das elementarste Denken ohne die Vorstellung einer Präexistenz Christi oder des Sohnes gar nicht aufrecht erhalten. Endlich kommt noch hinzu, dass die Lehre von der Geburt aus der Jungfrau von Justin immer wie ein Hauptstück des christlichen Gemeindeglaubens und in der Weise behandelt wird, dass man ohne weiteres erkennt: sie bildet einen Bestandtheil der von der Gemeinde geglaubten Lehre vom Sohne Gottes und hat ihren Ursprung nicht in der Logoslehre. Die Geburt aus der Jungfrau legt aber den Gedanken nahe, dass es sich bei derselben um Menschwerdung und Fleischwerdung eines göttlichen Wesens gehandelt habe; und die Ausdrücke *σαρκοποιηθείς*, *μορφωθείς* und *ἄνθρωπος γενόμενος*, welche Justin doch nicht selbst erfunden, sondern dem kirchlichen Sprachgebrauch entnommen hat, beweisen, dass die Gemeinde die Geburt aus der Jungfrau als Fleischwerdung eines irgendwie präexistenten göttlichen Wesens auffasste.

Worin soll nun die „Neuerung" bestehen, die Justin rücksichtlich des Glaubens an die Person Christi eingeführt hat? Die Uebertragung des Logosbegriffs auf den Sohn Gottes, die ebenfalls schon in der Gemeinde üblich gewesen ist, wenn auch sicher in anderem Sinne und jedenfalls in weniger ausgebildeter Weise als bei Justin, hat nur dazu dienen sollen, herrschende Vorstellungen auf einen der gebildeten Welt verständlichen Ausdruck zu bringen; oder den Nachweis zu liefern, dass die christlichen Wahrheiten sich einer vernünftigen Weltanschauung eingliedern lassen und geeignet sind, die lückenhafte Erkenntniss der Philosophen zu ergänzen und den Zusammenhang unter den Bruchstücken der Wahrheit herzustellen. Soweit durch diese Ope-

ration neue Momente in die Christologie eingeführt wurden, hat dieselbe eher zu einer Degradation des Sohnes Gottes als zu einer Steigerung des Glaubens an seine Gottheit Anlass gegeben. Die Subordination des Sohnes unter den Vater des Alls entsprach doch sicherlich nicht der Anbetung, die ihm von Seiten der Gemeinde gezollt wurde. Und wenn Justin den in der Gemeinde üblichen Ausdruck „Christus sei der fleischgewordene Logos“ dahin deutete, in ihm sei „die Vernunft“ Mensch geworden, so erreichte er nur auf Umwegen den ursprünglichen volleren Sinn jener Wendung, in welcher Logos so viel wie „das Wort“ bedeutete.

Soviel lässt sich ebenfalls schon jetzt behaupten, dass es Justin bei Anwendung der Logoslehre auf die Person Christi nicht darum zu thun war, den Glauben an die Gottheit Christi mit dem Glauben an die Einheit und Einzigkeit Gottes zu vermitteln. Um dieses Problem handelte es sich hier gar nicht. Nur darauf kam es an, die Anbetung eines Menschen neben Gott zu rechtfertigen. Das that er, indem er mittelst der Logoslehre den Sohnesnamen so deutete, dass sich aus demselben die Berechtigung ergab, den Sohn Gottes in die nächste Nähe des Weltschöpfers zu rücken. Mit der Subordination des Sohnes ist nicht eine Herabdrückung des Sohnes unter den Vater in monotheistischem Interesse, sondern die höchstmögliche Erhebung desselben, die vom Standpunkte des wahren Gottesglaubens aus denkbar und in christlichem Interesse wünschenswerth war, beabsichtigt. Das ergiebt sich aus dem Ausgangspunkt seiner christologischen Erörterung. Beweisen will er, dass es keine *μανία* ist, dem Sohne Gottes die zweite Stelle neben Gott anzuweisen; man sei vielmehr berechtigt, ihn so hoch zu stellen und wie Gott anzubeten.

Alle weiteren Reflexionen lassen wir bei Seite; denn die Fragen, die sich sonst noch angesichts der Logoslehre Justins aufdrängen, lassen sich erst beantworten, wenn wir einen Einblick in seine Gotteslehre gewonnen und die Einzelheiten seiner christlichen Denkweise kennen gelernt haben. Nur darauf möchten wir schon an dieser Stelle die Aufmerksamkeit lenken, dass Justin den Logos mit unbedingter Sicherheit wie ein persönliches Einzelwesen behandelt. Dadurch hat er als der Erste, der im Anschluss an eine in der Gemeinde übliche und wahrscheinlich auf johanneische Einflüsse zurückgehende Redeweise die Logoslehre zur Explication und Rechtfertigung des Glaubens an die Gottessohnschaft Christi verwandte, für die Folgezeit die Form der Vorstellung begründet, die man in der Christenheit fortan mit dem Worte Logos verband, sobald man dasselbe auf Christus oder

auf den Sohn Gottes anwandte. Unter solchen Umständen ist es von Interesse zu fragen, aus welcher Quelle Justin die Zuversicht schöpfte, mit der er den Logos als concretes Einzelwesen, als Persönlichkeit behandelte. Wir brauchen nicht weit zu suchen. Der Gesichtspunkt, unter dem er regelmässig von dem Gedanken, Christus sei der Logos Gottes, Gebrauch macht, ist entscheidend. Er declarirt ihn für den Logos, weil er glaubt, dass er der Sohn Gottes sei; nicht aber hat er ihn für den Sohn Gottes erklärt, weil er an einen Logos Gottes glaubte und Christum für den Träger und die Erscheinung dieses Logos hielt. Stand ihm die Persönlichkeit des Sohnes Gottes und die Vorstellung, dass er ein concretes Einzelwesen sei, von vornherein fest, weil er ihn stets in der Gestalt Jesu Christi vor Augen hatte: so war nichts natürlicher, als dass er die Vorstellung, die er vom Sohne Gottes hatte, auch auf den Logos Gottes übertrug. Ob man in ausserchristlichen, sei es heidnisch - philosophischen oder alexandrinisch - jüdischen Kreisen den Logos als persönliches Wesen fasste oder als eine unpersönliche göttliche Kraft, die man nur in der populären Redeweise personificirte, kam für Justin nicht in Betracht. Er fand in der Christenheit die kurze Formel „Christus der Logos Gottes" vor und bildete sie im christlichen Sinne mit einem ausserchristlichen Denkapparat weiter aus.

5. Die Lehren der Christen
nach den Apologien.

Justin spricht fast ausnahmslos von den Lehren (*μαθήματα* und *διδάγματα*) der Christen, selten von der Lehre (*διδασκάλιον τῆς θείας ἀρετῆς*). Obgleich ihm der Gedanke wichtig ist, dass sich in den Lehren der Christen kein Widerspruch findet und durch alle zusammen Eine Wahrheit, die Wahrheit schlechthin (*ἡ ἀλήθεια*), zum Ausdruck kommt; obgleich er die christlichen Lehren mit der Philosophie vergleicht und sie erhabener als alle menschliche Philosophie nennt*): bringt er es doch nicht zu einer systematischen Darstellung. Indess folgt er, wie wir oben im 3. Abschnitt gesehen haben, bei Aufzählung dessen „was die Christen gelernt haben und glauben" einem bestimmten Schema; und wir thun gut, uns an dasselbe zu halten, um auch in der Anordnung des christlichen Lehrstoffs Justins eigene Auffassung des Christenthums zur Geltung kommen zu lassen. Wir haben

*) II, 15: „*Ἔστι δὲ ἡμῶν τὰ διδάγματα πάσης φιλοσοφίας ἀνθρωπείου ὑπέρτερα.*"

demnach in erster Stelle die Lehre von Gott und von der Gottesverehrung, sodann die Lehre von der Gerechtigkeit und endlich die Lehre von der Vergeltung im zukünftigen Leben ins Auge zu fassen.

Die Lehren von der Person Christi und von den Sakramenten, die er gesondert behandelt, lassen sich aufs beste in jene drei Hauptcapitel einordnen *).

A. Die christliche Lehre von Gott.

Die Christen beten den wahrsten Gott an (*τὸν ἀληθέστατον θεόν* (I, 6) und nur ihn allein (*τὸν θεὸν μόνον δεῖ προσκυνεῖν*). I, 16. 17.

a) Gottes Name und Wesen.

Das Wort „*θεός*" ist nur Bezeichnung einer allen Menschen von Natur innewohnenden Vorstellung von einer schwer auf den rechten Ausdruck zu bringenden Sache, nicht aber ein das Wesen dieser Sache bezeichnender Name **). Es giebt überhaupt keinen dem Wesen Gottes entsprechenden Namen. „*Ὄνομα δὲ τῷ πάντων πατρὶ θετὸν οὐκ ἔστιν*" (II, 6). Er ist *ὁ μηδενὶ ὀνόματι θετῷ καλούμενος* (I, 10).

In diesem Sinn ist Gottes Wesen unaussprechlich oder Gott ist *ἄῤῥητος*. „Niemand ist im Stande, dem unaussprechlichen Gott einen Namen beizulegen und wenn Jemand es wagen wollte zu thun, so bewiese er damit nur, dass er an heillosem Wahnsinn litte. Gott ist *ἀνωνόμαστος θεός* (I, 63), *ἄῤῥητος πατήρ* (II, 10) und besitzt eine *ἄῤῥητος δόξα καὶ μορφή* (I, 9).

Die Unaussprechlichkeit des göttlichen Wesens oder die Namenlosigkeit Gottes ergiebt sich mit Nothwendigkeit daraus, dass er *ἀγέννητος* ***) ist. „Was mit einem Namen genannt wird, setzt

---

*) So fruchtbar die von Weizsäcker vorgeschlagene Gruppirung der Justin'schen Lehren um die beiden Lehren von der Offenbarung und von der Freiheit in vieler Beziehung ist, so entspricht sie doch nicht vollständig der von Justin selbst getroffenen Anordnung.

**) II, 6: „*Τὸ θεὸς προσαγόρευμα οὐκ ὄνομά ἐστιν, ἀλλὰ πράγματος δυσεξηγήτου ἔμφυτος τῇ φύσει τῶν ἀνθρώπων δόξα.*"

***) Rücksichtlich des Prädikats „*ἀγέννητος*" ist vor Allem zu bemerken, dass die Lesart schwer festzustellen ist und dass kaum mehr nach äusseren Gründen entschieden werden kann, wo *ἀγέννητος* und wo *ἀγένητος* gelesen werden muss. Otto hat in der dritten Auflage trotz grosser Bedenken (vgl. Corp. Apoll. I. p. 43. N. 3) die Lesart *ἀγέννητος* sowohl I, 14. I. 49 als auch II, 12 und II, 13 festgehalten. Aus inneren Gründen ist für

etwas Anderes voraus, was älter ist als es, nämlich den, der ihm den Namen giebt" (II, 6). Es ist aber Niemand älter als Gott; denn Gott ist *ἀγέννητος*. Demgemäss verbindet Justin häufig die beiden Prädikate *ἄῤῥητος* und *ἀγέννητος*. Vgl. II, 12. 13.

Ist Gott auch unaussprechlich und namenlos, so ist er doch nicht unerkennbar. Wenn er einem Theil der Menschen völlig unbekannt (*ἄγνωστος*) ist, so hat das seinen Grund weder in der Eigenthümlichkeit seines Wesens, noch in dem natürlichen Unvermögen des menschlichen Erkenntnissvermögens, sondern in dem bethörenden Einfluss dämonischer Mächte. Aber noch jetzt ist es möglich, wie das Beispiel des Sokrates zeigt, durch vernünftiges Forschen (*διὰ λόγου ζητήσεως*) eine *ἐπίγνωσις* Gottes zu gewinnen. Doch ist es schwer, ihn auf diesem Wege zu finden, und ebenso schwer ist es, wenn man ihn auf diesem Wege gefunden hat, Andere mittelst philosophischer Beweisführung (*ἀπόδειξις*) von der Richtigkeit der gewonnenen Erkenntniss zu überzeugen *).

Was Menschen aber nur schwer und mit geringem Erfolge thun konnten, das hat „unser Christus durch seine Kraft gethan" (II, 10). Sokrates hat Niemand in der Weise von dem „Dogma von Gott" überzeugt, dass er für diese Lehre in den Tod gegangen wäre, aber „Christus überzeugte nicht nur Philosophen und Logosfreunde, sondern auch gänzlich Ungebildete, und zwar so vollständig, dass sie Ehre und Angst und Tod verachteten" um Gottes willen (II, 10).

Durch Christus allein hat die Welt die vollständige Gotteserkenntniss gewonnen. Durch ihn weiss sie, dass er *πατὴρ τῶν ὅλων, κτίστης, κύριος, δεσπότης* ist, und wie er verehrt werden muss.

Die Bezeichnungen Gottes als Vater der Welt, als Schöpfer und Herr sind aber nicht Namen, sondern Prädikate

---

Justin in der That gegen die Engländer *ἀγέννητος* vorzuziehen. Denn *ἀγένητος* entspricht mehr der philosophischen, *ἀγέννητος* mehr der populären Denkweise. Es stimmt zu dem von Justin mit Vorliebe gebrauchten Prädikat *πατήρ*, dass er Gott als *ἀγέννητος* bezeichnet. Gott ist *γεννήτωρ* und darum *ἀγέννητος*. Auch hat Böhringer Recht, wenn er in diesem Prädikate die Hindeutung darauf sehen will, dass Gott nicht gezeugt sei, wie die Götter der Heiden (I, 14. 61. B.), und weiter darauf, dass Gott nicht gezeugt sei, während der Sohn Gottes ein *γέννημα* ist. Vgl. Böhringer a. a. O. I. 2. Aufl. S. 105 und Semisch a. a. O. II. 258. Not. 1. Alle das Wesen Gottes veranschaulichenden Vorstellungen, die sich mit dem *ἀγέννητος* verbinden, fallen bei dem blassen und philosophischen Begriff *ἀγένητος* fort.

*) *Τὸν δὲ πατέρα καὶ δημιουργὸν πάντων οὔθ' εὑρεῖν ῥᾴδιον, οὔθ' εὑρόντα εἰς πάντας εἰπεῖν ἀσφαλές.* II, 10. 48 E.

(*προσρήσεις* II, 6), die seine Werke und Wohlthaten (*εὐποιΐας*) ausdrücken.

Justin selbst braucht für Gott regelmässig den Ausdruck *πατὴρ τῶν ὅλων* oder *ὁ πάντων πατήρ*. Das Wesen Gottes ist am zutreffendsten bezeichnet, wenn er der Vater schlechthin d. h. der Vater aller Dinge oder der Schöpfer genannt wird. Daher die immer wiederkehrende Wendung *ὁ πατὴρ καὶ δημιουργὸς τοῦδε τοῦ παντός*. Und Vater der Welt ist er, weil die Schöpfung in gewissem Sinne als Erzeugung gedacht werden kann. Gott ist *γεννήτωρ τῶν ἁπάντων* (I, 13).

So ausschliesslich denkt Justin bei dem Vaternamen Gottes an das Verhältniss zur Gesammtheit aller Wesen oder zur Welt, dass er Christus niemals den Sohn Gottes nennt, ohne hinzuzufügen „des Vaters der Welt". Selbst in den trinitarischen Formeln setzt er immer zum Vaternamen etwas hinzu, was die Beziehung desselben zur Welt deutlich macht *). Und bei Citaten aus den Evangelien macht er überall, wo der Name Gottes vorkommt, von sich aus den Zusatz: *ὁ δημιουργός* oder *ὁ ποιητὴς τοῦδε τοῦ παντός* **).

Von der Vaterschaft Gottes haben zwar auch die Heiden noch eine Erinnerung und Ahnung, denn alle ihre Schriftsteller nennen Gott den Vater der Menschen und Götter (I, 22), aber sie fassen den vollen Sinn dieses Prädikats nicht mehr und machen mit diesem Gedanken nicht Ernst. Es bleibt daher bei dem Worte Jesu, dass Niemand den Vater kennt, ausser der Sohn und wem es der Sohn offenbart (I, 63).

Das grosse Gewicht, welches auf die Vaterschaft Gottes gelegt wird, hängt bei Justin aufs engste damit zusammen, dass Gottes Wesen durch den Vater-Namen am zutreffendsten ausgedrückt wird. Denn wer ihn Vater nennt, sagt, dass er Alles erzeugt hat, also der allein ungezeugte, anfangslose und als solcher der Grund alles Seienden ist. Das zu wissen ist die Hauptsache. Darum verbindet Justin sehr oft die Prädikate *πατήρ* und *ἀγέννητος* ***).

Als *πατὴρ τῶν ὅλων* oder als *ἀγέννητος θεός* ist er der e w i g e (*ἀεὶ ὤν*) und u n w a n d e l b a r e (*ἄτρεπτος*) und der wirkliche und wahrhaftige Gott, *ὁ ὄντως θεός*. I, 13. †).

*) I, 65: *Τῷ πατρὶ τῶν ὅλων διὰ τοῦ ὀνόματος τοῦ υἱοῦ καὶ τοῦ πνεύματος ἁγίου*. vgl. I, 67.

**) So citirt er I, 16 die Stelle Marc. 12, 29 und fügt zu *κύριον τὸν θεόν* hinzu „*τὸν ποιήσαντά σε*" und Marc. 10, 18 zu *οὐδεὶς ἀγαθὸς εἰ μὴ μόνος ὁ θεός* die Worte: „*ὁ ποιήσας τὰ πάντα*".

***) *Τῷ πάντων πατρὶ ἀγεννήτῳ ὄντι*. I, 14. II, 6. vgl. I, 49. 53.

†) Vgl. Dial. c. Tr. c. 5.

Auch davon, dass Gott seinem Wesen nach der Ewige und Unveränderliche sei, haben die Heiden ein Bewusstsein (I, 13), aber sie sind ausser Stande, in ihren Lehren von Gott diesen Grundgedanken festzuhalten. Die Stoiker ziehen Gott in alle Wandelungen und Veränderungen der Welt hinab (I, 20). „Wir aber wissen, dass der Gott, der Schöpfer aller Dinge ist, etwas Besseres ist als Alles, was der Veränderung unterliegt.“ I, 20. II, 7.

Aus der Unveränderlichkeit und Ungezeugtheit Gottes folgt weiter, dass er *ἀπαθής* ist *). Die Erkenntniss dessen ist wichtig, denn die *ἀπάθεια* Gottes macht ihn allen Schwächen und Gebrechen der Creatur unzugänglich, und weckt die Vorstellung, dass auch für den Menschen *ἀφθαρσία* und *ἀπάθεια* nur in der *διαγωγὴ καὶ ἀναστροφὴ μετὰ θεοῦ τοῦ πάντων πατρός* möglich sei. I, 10.

Endlich folgt aus der Vaterschaft Gottes, dass er der Herr aller Dinge oder der Herrscher ist: *ὁ πάντων δεσπόζων θεός*, oder *ὁ κύριος* schlechthin, oder *ὁ δεσπότης θεός*. „Vater des Alls und Herr“ ist eine immer wiederkehrende Wendung **).

Für das religiöse Verhältniss des Menschen zu Gott ist die Erkenntniss, dass er der Welt-Vater ist, in so fern constitutiv, als Christus gelehrt hat, Gott habe die Welt um der Menschen willen als der Gute (*ἀγαθὸν ὄντα*) geschaffen; und zwar um ihnen Gelegenheit zu geben „sich der Gemeinschaft mit ihm in Werken würdig zu erweisen und schliesslich Antheil an seiner Herrschaft und Unvergänglichkeit und Leidenslosigkeit zu empfangen.“ I, 10.

Während also der Vater-Name Gottes an und für sich nur das ursächliche Verhältniss ausdrückt, in welchem Gott, der Ungezeugte, zur Welt steht, in keiner Weise aber die Gesinnung Gottes bezeichnet, gewinnt derselbe durch die Beziehung der Weltschöpfung auf die Schöpfung des Menschen und der letzteren auf die religiös-sittlichen Aufgaben und die endliche Beseligung der Menschheit einen anderen Charakter. So gewiss die Weltschöpfung zwecklos wäre (*εἰκῇ*), wenn sie nicht „um des menschlichen Geschlechts willen“ geschehen wäre (II, 4) und die Gerechtigkeit des Menschen und seine Beseligung bezweckte: so gewiss ist sie richtig aufgefasst ein Beweis der Güte Gottes; und sein Vater-Name ist

---

*) Vgl. die Zusammenstellung „*θεῷ τῷ ἀγεννήτῳ καὶ ἀπαθεῖ*“ I, 25.

**) Vgl. I, 32. 36. 40. 46. 61; oder *ὁ ἡγεμὼν καὶ γεννήτωρ πάντων* (I, 21) oder *ὁ κύριος ὁ πατὴρ τῶν αἰώνων* (I, 41) oder *πατὴρ καὶ βασιλεὺς τῶν οὐρανῶν* (II, 12. I, 16).

der treffende Ausdruck für den aus Güte (ἀγαθὸν ὄντα) Schaffenden. So vermittelt wird die Anbetung Gottes des Welt-Vaters zur Verehrung dessen, der die Quelle und der Urgrund des Lebens und aller Lebensbedingungen des Menschen, der Vater der Tugenden und desjenigen geistigen Vermögens ist, welches die Menschheit in Stand setzt, ein gottähnliches Dasein zu erringen.

Ebenso verhält es sich mit den Prädikaten *κύριος* und *δεσπότης*. Resultiren dieselben zunächst nur aus dem Verhältniss des *ἀγέννητος* zum *γεννητόν*, des *ἄτρεπτος* zum *μεταβαλλόμενον*, des *ἀεὶ ὤν* zum *φθαρτόν*, so gewinnen sie nun durch die Beziehung des Vater-Namens auf den Schöpfer der vernünftigen Creatur und auf den, der der Urheber des sittlichen Lebens ist, ebenfalls eine andere Bedeutung. Gott ist der Herr und wird als Herrscher der Welt angebetet, nicht weil er der willenlosen Creatur, die nichts aus freier Wahl (*προαιρέσει*) zu thun vermag (I, 43), bei der Schöpfung der Welt ein unabänderliches Gesetz gegeben hat (*θεῖον τούτοις νόμον τάξας*), sondern weil er es ist, der den Menschen und Engeln durch Verleihung des Vermögens, seinen Willen zu erkennen und sich frei für und wider denselben zu entscheiden, die Verpflichtung auferlegt hat, ihn zu erfüllen, und weil er ihnen zu wissen giebt, dass er das höchste Gut der Unsterblichkeit und Seligkeit nur dem Gehorsamen austheilen, den Uebertreter aber mit ewiger Strafe treffen will und wird.

Die Herrschaft über die Welt übt Gott nach Justin ausschliesslich so aus, dass er mittelst Lohn und Strafe seinen Willen innerhalb der freien Creatur zur Geltung bringt. Zwar beherrscht er als Herr der Welt auch die unfreie Creatur durch seine Gesetze, aber das hat für den Christen nur in so fern Bedeutung, als damit gesagt ist, Gott habe die freie Verfügung über Alles, so dass er die Menschen durch Wohlthaten wie durch Leiden zum Nachdenken und zur Selbstbesinnung anzuleiten, und seine Fürsorge für sie zu bekunden vermag *); auch schliesslich, wenn er will, die Welt vernichten und den Zustand ewiger Seligkeit und ewiger Pein eintreten lassen kann.

Dass Gott als der Herr den Lohn und die Strafe in gerechter Weise austheilt, versteht sich von selbst. Er ist der *ἐπόπτης τῶν πάντων δίκαιος* (II, 9) und der *πατὴρ δικαιοσύνης* (I, 6).

Seinem Vater- oder Schöpfer-Namen entspricht das *ἀγαθὸν εἶναι*, seinem Herrn-Namen das *δίκαιον εἶναι*. Hat Gott als

*) „*Εἰς ἐπίστασιν καὶ ἀνάμνησιν ἀεὶ ἄγων τὸ τῶν ἀνθρώπων γένος, δεικνὺς ὅτι καὶ μέλον ἐστὶν αὐτῷ καὶ προνοεῖται αὐτῶν*“ I, 44.

ἀγαθός die Welt um der Menschen willen geschaffen, so bedeutet ἀγαθός so viel wie „in seiner Güte“. In einem anderen Sinne wird das ἀγαθὸν εἶναι von Gott ausgesagt (I, 15), wo Justin das Wort Jesu „οὐδεὶς ἀγαθὸς εἰ μὴ μόνος ὁ θεός“ mit dem Zusatz citirt „ὁ ποιήσας τὰ πάντα“. Hier soll ἀγαθός offenbar die absolute Vollkommenheit ausdrücken, die Gott als dem Schöpfer aller Dinge oder als dem ἀγέννητος nothwendig zukommt. An einer anderen Stelle (I, 14) werden die Prädikate ἀγαθός und ἀγέννητος direkt mit einander verbunden. Endlich wird das Gut-Sein im Sinne der sittlichen Vollkommenheit von Gott ausgesagt. Es heisst (I, 10): Gott fordert vom Menschen Nachahmung des ihm zukommenden Guten (τὰ προσόντα αὐτῷ ἀγαθά), nämlich der σωφροσύνη, δικαιοσύνη, φιλανθρωπία καὶ ὅσα οἰκεῖα θεῷ ἐστιν. Er ist ἀγαθός, weil er Vater der Gerechtigkeit, der σωφροσύνη und der übrigen Tugenden und weil von seinem Wesen alles Böse ausgeschlossen ist (ἀνεπίμικτος κακίας); vgl. I, 6. Vater der Tugenden aber heisst er, weil er das schöpferische Princip alles Guten ist.

Auffallen muss es, dass nirgends der ἀγάπη, der Liebe Gottes im johanneischen und paulinischen und überhaupt im biblischen Sinne gedacht ist. Justin spricht in den Apologien nur von der φιλανθρωπία (Tit. 3, 4. Act. 28, 2.) Gottes. Und so wenig von der Liebe Gottes zu den Menschen oder gar zum einzelnen Menschen die Rede ist, so selten wird auch von der Liebe des Menschen zu Gott gesprochen. Selbst dort, wo er bei Aufzählung der sittlichen Vorschriften Christi des vornehmsten Gebots Erwähnung thut, setzt er an Stelle des „du sollst lieben Gott deinen Herrn“ (Marc. 12, 30. Matth. 22, 37.) die Worte „du sollst dienen (λατρεύσεις) Gott deinem Herrn“, indem er sich an Matth. 4, 10 anlehnt *). Einmal braucht er den Ausdruck ἀγαπᾶν in Beziehung auf Christus. II, 13.

Man könnte auf den Gedanken kommen, dass Justin aus apologetischen Rücksichten von der ἀγάπη schwieg, sofern der griechisch redenden und denkenden Welt dieser Begriff im christlichen Sinne fremd war. Aber erstens stimmt eine solche Vorsicht nicht zu der unbefangenen Sprache Justins, und dann ist es kaum glaublich, dass eine derartige Zurückhaltung sich gerade dort geltend gemacht hätte, wo es sich um einen der centralsten christlichen Begriffe handelte. Oder sollen wir es etwa ebenfalls aus apologetischen Rücksichten erklären, dass Justin gänzlich von der χάρις θεοῦ schweigt, so oft er auch der Sündenvergebung und

---

*) Im Dialoge wird das vornehmste Gebot in seinem ursprünglichen Wortlaute citirt.

der auf Rettung der sündigen Welt gerichteten Rathschlüsse Gottes gedenkt? Ist es zufällig, dass die Wendung „ὁ πατὴρ ὑμῶν χρηστός ἐστι καὶ οἰκτίρμων" nur einmal und dann als Citat aus Matth. 5, 45 oder Luc. 6, 35 zur Verwendung kommt?

Viel wahrscheinlicher ist es, dass die Begriffe χάρις und ἀγάπη in Justins eigenen Gedankenkreis nicht recht hineinpassten und darum bei seiner Darstellung der christlichen Lehren nicht zur Verwendung kamen. Und am nächsten liegt die Vermuthung, dass sein Gottesbegriff die Vorstellungen der Liebe Gottes und der Liebe zu Gott nicht aufkommen liess. Ist es nicht auffallend, dass Justin überhaupt den Gedanken der Gemeinschaft mit Gott, des persönlichen Verhältnisses zu ihm im Glauben, des Lebens in Gott oder in Christo, der κοινωνία im johanneischen Sinne (1 Joh. 1, 3. 6.) nicht zu fassen und zu verwerthen vermochte? Er weiss zwar von einem Leben mit Gott und von einem Umgang mit ihm, aber erstens verlegt er die Gemeinschaft mit Gott in das Jenseits, in eine Zeit, wo der Mensch durch den Tod und die Auferweckung den Schranken des irdischen Lebens entrückt ist, und zweitens bezeichnet er sie mit Ausdrücken, die der biblischen Sprache völlig fremd sind. Er redet nur von der διαγωγὴ παρὰ τοῦ θεοῦ oder von der ἀναστροφὴ μετ' ἀυτοῦ oder von der συνουσία, was doch mehr auf einen Aufenthalt bei Gott in einem himmlischen Orte als auf die Geistes- und Liebes-Gemeinschaft mit ihm hindeutet. Hier auf Erden findet nur ein Leben der Frommen ἐγγὺς τῷ θεῷ statt. I, 21.

Damit hängt es wohl auch zusammen, dass er die Gerechtigkeit des Menschen und sein Leben in guten Werken nicht als Ausfluss einer schon bestehenden Gemeinschaft mit Gott oder als Frucht des Glaubens auffasst, sondern unter den Gesichtspunkt der „Nachahmung Gottes" stellt oder als „Nachfolge Gottes" bezeichnet. Und wenn einmal der Gedanke auftaucht, dass die Gemeinschaft mit Gott das treibende Motiv der Tugend sei, so ist doch nur die zukünftige Gemeinschaft gemeint. Die Sehnsucht und das Verlangen nach dem zukünftigen Glück treibt zu guten Werken. „Indem wir nach einem ewigen und reinen Leben Verlangen tragen, streben wir nach dem Umgange (διαγωγή) mit Gott, dem Vater und Schöpfer des Alls, und beeilen uns unseren Glauben zu bekennen (die Wahrheit zu sagen), da wir überzeugt sind und glauben, dass diejenigen die (genannten) Güter erhalten werden, welche Gott durch Werke davon überzeugt haben, dass sie ihm gefolgt sind, und das Leben bei ihm begehren (ἤρων), wo das Böse nicht mehr hemmend eingreift" I, 8. 57. A.

Ist es nach all diesen Eigenthümlichkeiten Justin'scher Rede- und Denkweise noch zweifelhaft, dass er mit einem Gottesbegriff operirte, der die Vorstellung persönlicher Gemeinschaft zwischen Gott und Mensch nicht aufkommen liess, ein tiefer gehendes Verständniss der Begriffe Glaube und Liebe unmöglich machte, und zu Anschauungen von der Gerechtigkeit und Seligkeit des Menschen führte, die an die apostolischen auch nicht entfernt heranreichten?

Wie wäre es sonst zu erklären, dass derselbe christliche Denker, der von der Liebe und Gnade Gottes so wenig zu sagen weiss, unermüdlich die Gerechtigkeit Gottes des Welt-Herrschers, die sich in Austheilung von Lohn und Strafe zur Förderung der Tugend bethätigt, betont, und im Zusammenhange damit auf das nachdrücklichste von der Allwissenheit Gottes redet als von der Seite seines Wesens, ohne welche die Weltherrschaft Gottes und sein Walten zur Herstellung der Gerechtigkeit mittelst Lohn und Strafe nicht denkbar wäre?

„Es ist unmöglich, dass Gott etwas verborgen bleibt. Er kennt nicht nur die Thaten, sondern auch die Absichten (*βουλόμενα*) der Menschen. Er ist der ungezeugte (*ἀγέννητος*) und unaussprechliche Zeuge der Gedanken wie der Handlungen. Er weiss vorher, was in Zukunft geschehen wird, und was die Menschen nach Jahrtausenden thun werden. Er sagt die Zukunft vorher und er sorgt dafür, dass seine Weissagungen in Erfüllung gehen.“ I, 12. 44. II, 12. u. ö.

Gott wäre nicht „der gerechte Aufseher“ (*ἐπόπτης δίκαιος*) der Welt, wenn er nicht Alles wüsste; und es stünde schlimm mit der Tugend auf Erden, wenn der Glaube an die Allwissenheit schwände. Wo er dagegen Wurzel gefasst hat und wo er dem Glauben an Gottes lohnende und strafende Gerechtigkeit zur Seite geht, da werden die Menschen ihre bösen Lüste zügeln und der Tugend nachjagen. Gerechtigkeit wie Frömmigkeit steht und fällt mit dem Glauben an Gottes Gerechtigkeit und Allwissenheit. Es giebt keinen Gott, wenn es keinen ewigen Lohn und keine ewige Strafe giebt; und es giebt keine gerechte Vertheilung von Lohn und Strafe, wenn Gott nicht allwissend ist. I, 43.

Justins Gotteslehre muss mindestens einseitig genannt werden. Fragt man aber nach den Ursachen dieser Einseitigkeit, so wird man sich bei der Constanz seiner Denkweise nicht auf den apologetischen Charakter der bezüglichen Erörterungen berufen können, sondern wird zugestehen müssen, dass hier ein Gottesbegriff zu Grunde liegt, in welchem wesentliche Merkmale des christlichen fehlen. Welche das sind, zeigt das Folgende.

Wenn Gott als Vater der Welt Alles um des Menschen willen geschaffen und als Herr der Welt Alles so geordnet hat, wie es zum Wohl des Menschen erforderlich ist; wenn er als Inbegriff alles Guten und Vater aller Tugenden den Menschen mit den Kräften zur Tugend und Gerechtigkeit ausgerüstet hat, und als der allwissende und gerechte Herr die Menschen durch Verheissung ewigen Lohns und Androhung ewiger Strafen zur Nachahmung des Guten, das sein Wesen kennzeichnet, anspornt: so kann die Verehrung Gottes nur in Zweierlei bestehen, im Dank dafür, dass er den Menschen geschaffen, mit allen Gütern und Gaben ausgerüstet, zur Gerechtigkeit befähigt und zum ewigen Leben bestimmt hat, und in der treuen Befolgung seines Willens und Nachahmung seines Wesens. Das allein ist die Anbetung Gottes *ἐν λόγῳ καὶ ἀληθείᾳ*. Jede andere mit Opfern und Gaben, mit Aufrichtung von Bildern und in Tempeln setzt voraus, dass Gott ein mit Leiblichkeit behaftetes und sinnlichen Bedürfnissen unterworfenes Wesen ist, während er doch eine „unaussprechliche Herrlichkeit und Gestalt“ hat. I, 13.

Das ist Alles, was Justin über das geistige Wesen Gottes sagt. Nur aus der eifrigen und selbstgewissen Polemik gegen den heidnischen Opfer- und Tempeldienst kann man entnehmen, welch' ein Gewicht er auf dieses Stück der christlichen Lehre und auf die Erkenntniss legt, dass Gott nur mit frommen Worten und guten Thaten d. h. mit dem Geiste angebetet werden kann. Eine Auseinandersetzung über die Geistigkeit Gottes suchen wir vergebens.

Die Kürze in der Behandlung eines so wichtigen Punktes erklärt sich, wenn wir uns dessen erinnern, dass Justin die Einsicht, dass Gott ein rein geistiges Wesen sei, auch bei den griechischen Philosophen voraussetzt. Sokrates hat schon gegen den Götterdienst geeifert (I, 5).

Aus demselben Grunde lässt sich Justin nirgends auf eine ausführlichere Erörterung über die Einheit Gottes aus. Sie steht für jeden Einsichtigen ohne Weiteres fest, und er behandelt sie nur gelegentlich und wie eine ausgemachte Sache.

Er war im Recht, wenn er bei den griechischen Philosophen und insbesondere bei den Platonikern die Erkenntniss des geistigen Wesens und der Einheit Gottes voraussetzte. Aber wenn er mit seinem Gottesbegriff nur gegen den rohen Götzendienst der Menge, gegen den frivolen Epikuräismus und gegen den stoischen Pantheismus Front macht, im Uebrigen aber von keiner Differenz zwischen dem christlichen und heidnisch-philosophischen Gottesglauben weiss: so liefert er damit den Beweis, dass er das wesent-

lichste Merkmal des christlichen Gottesbegriffs, durch welches derselbe sich von jedem denkbaren heidnischen unterscheidet, nicht erkannt hat oder nicht zu würdigen vermochte.

Es ist ihm entgangen, dass die griechische Philosophie zwar zur Erkenntniss der Einheit und Geistigkeit Gottes durchgedrungen war, aber in dem Maasse als das geschah, das Moment der Persönlichkeit Gottes fallen gelassen hatte. Er selbst dachte sich Gott unzweifelhaft, gemäss der biblischen und kirchlichen Terminologie und wie es dem unmittelbaren Bewusstsein des Christen entsprach, als persönliches Wesen, als denkendes und wollendes Ich, aber den religiösen Werth dieser Vorstellung hatte er so wenig erkannt, dass er nicht einmal den Unterschied bemerkte, der in dieser Beziehung zwischen Christen und Juden einerseits und heidnischen Philosophen andrerseits obwaltete *). Er wusste nicht, dass einzig und allein auf dem Boden der Offenbarung die Einheit und die Persönlichkeit Gottes zugleich festgehalten werden, während überall sonst entweder auf das Moment der Persönlichkeit Gewicht gelegt, dann aber auch eine Mehrzahl göttlicher Wesen gelehrt, oder die Einheit betont und dann regelmässig mit der Persönlichkeit des göttlichen Geistes gebrochen wird. Justin hat, wie so Viele nach ihm, die Personifikation des Einen Gottes oder des göttlichen Geistes, die sich bei allen Philosophen findet, für den Glauben an den persönlichen Gott gehalten, während sie doch nur zur populären Sprechweise gehört und zur Vereinfachung der philosophischen Darstellung dient. Auch war ihm die Erkenntniss, dass die Geistigkeit Gottes, auf welche er selbst so viel Gewicht legte, nur dort vor jeder ins Materialistische fallenden Deutung sicher gestellt ist, wo mit der Persönlichkeit des göttlichen Geistes unbedingt und in kühnster Weise Ernst gemacht wird, nicht aufgegangen.

Warum aber fehlte ihm die Einsicht in alle diese Dinge? Weil er selbst noch in einer abstracten Gottesvorstellung befangen war. Auch ihm ist Gott wesentlich nur der geistige Urgrund der Welt, das Princip aller geistigen und sittlichen Kräfte in derselben und die gesetzgeberische Macht, welche durch Lohn und Strafe ihren Willen durchsetzt. Auch er personificirt nur die Gottheit, und weiss den Gedanken, dass die weltschöpferische und weltregierende Macht persönlicher Geist ist, nicht zu verwerthen. Wichtig ist ihm nur die Erkenntniss, dass Gott das schöpferische

*) Eine etwas tiefere Einsicht in die hier obwaltenden Differenzen verräth die Einleitung in den Dialog.



Princip aller geistigen Kräfte und aller Gesetze und Ordnungen in der Welt sei *). Zwar gewinnt sein Gottesbegriff durch die ausschliessliche Beziehung der Weltschöpfung und Weltregierung auf die freie und vernünftige Creatur und auf den Zweck der durch den Menschen zu leistenden Gerechtigkeit eine ethische Färbung, aber weil das Moment der Persönlichkeit in Gott nicht zur Geltung kommt, geräth Justin überall, wo er von christlichen Dingen redet, in moralistische Vorstellungen. Ist Gott nämlich im Wesentlichen die schöpferische und gesetzgebende Macht und als solche der Gütige und Gerechte, der Quell aller Gaben und der Inbegriff aller Forderungen, das Princip aller geistigen Kräfte und der Wächter über alle sittlichen Ordnungen: so geht die Frömmigkeit des Menschen darin auf, dass er Gott mit Lob und Dank verehrt und seine Gebote erfüllt. Der Glaube an Gott ist zwar ein integrirender Bestandtheil der Frömmigkeit und Gerechtigkeit, aber nur sofern er Erkenntniss Gottes ist und frommes Thun und sittliches Verhalten, Nachahmung Gottes wirkt. Er hat keinen absoluten Werth und constituirt nicht die Gerechtigkeit des Menschen. Mit anderen Worten: das religiöse Verhältniss zu Gott im Glauben tritt in den Hintergrund gegenüber dem einseitig betonten Verhalten zu ihm in guten Werken **).

Es ist also nicht zufällig, dass Justin von der Liebe Gottes so wenig und von seiner gesetzgebenden und vergeltenden Gerechtigkeit so viel redet; dass er unwillkürlich das vornehmste Gebot umgestaltet und aus der Forderung der Liebe eine Forderung des Dienstes macht; dass er die Gemeinschaft des Menschen mit Gott in das Jenseits verlegt und nicht den Glauben, sondern die Nachahmung der göttlichen Tugenden als das Wesen der Frömmigkeit bezeichnet. Er musste so denken und lehren; sein Gottesbegriff nöthigte ihn dazu.

Dieser abstracte Gottesbegriff ist es auch, der in seiner Logoslehre zum Vorschein kommt und ihn bei Durchführung des Gedankens leitet, dass Gott der absolut überweltliche, der unaussprechliche und unnennbare sei, der selbst niemals offenbar wird

*) Vgl. dagegen Weizsäcker a. a. O. S. 75.

**) Vgl. Ritschl, Altkathol. K. S. 281 und 282. — Wie ganz anders war es mit dem Gottesglauben auch nur des Juden bestellt, der in Gott niemals bloss den Schöpfer und Gesetzgeber der Welt, sondern den Gott seines Volks verehrte, den Bundesgott. In diesem Begriff war die Vorstellung der Persönlichkeit ohne Weiteres enthalten und zwar in der wirksamsten Weise.

und niemals selbst handelnd oder redend in die Welt eingreift. Der Logos, das erste Erzeugniss Gottes, sein erstgeborner Sohn ist es, durch den er die Welt schafft und formt, durch welchen er in der Welt und vor Allem in der geistigen Creatur waltet, durch den er handelt und redet und sich als höchste Vernunft und als das höchste Gesetz offenbart, den er vorübergehend in den Theophanien und endlich dauernd als Jesus Christus in der Welt erscheinen lässt, durch welchen er die Welt richtet und den Gerechten Unsterblichkeit verleiht. Im Logos wird Gott gewissermassen persönlich und darum dem Menschen zugänglich und fassbar. Das ist die unermesslich hohe Bedeutung des Christus, des Mensch gewordenen göttlichen Logos*).

Aber der Logos ist nicht Gott. Er ist Gott aufs engste verwandt, er heisst auch Gott, er soll als Sohn und ἄγγελος θεοῦ angebetet werden, aber er ist nicht ὄντως θεός, wirklicher Gott. Der Glaube an ihn, der die Vernunft und Kraft Gottes in Person ist, begründet nicht ohne Weiteres Gemeinschaft mit Gott, sondern ist nur der Weg zu derselben; denn er ist nicht die Offenbarung des persönlichen Gottes, sondern der persönliche Offenbarer des höchsten Gottes, des weltschöpferischen und weltregierenden Geistes. Er ist als solcher zwar der Erlöser und Retter der in Irrthum und Sünde befangenen Welt, aber er ist es als der göttliche Lehrer, als der Offenbarer der göttlichen Vernunft und des göttlichen Gesetzes, nicht als der in der Welt erschienene persönliche Gott oder als die sichtbar gewordene Gnade und Wahrheit. Joh. 1, 14.

So bleiben trotz der Erscheinung des Logos im Fleische Gott und Mensch doch noch aussereinander bis der Mensch durch Aufnahme der göttlichen Wahrheit und durch Thun des göttlichen Gesetzes (Nachahmung Gottes) sich die Fähigkeit erwirbt „der Unvergänglichkeit und Leidenslosigkeit in der συνουσία mit Gott gewürdigt zu werden“. I, 10. Die Menschwerdung des Logos in Christo ändert, weil sie nicht Menschwerdung Gottes, sondern Erscheinung der göttlichen Vernunft und des göttlichen Gesetzes in Person ist, nichts an der Regel, dass die vernünftige Creatur und besonders der Mensch sich durch Erkennen der göttlichen Wahrheit und Thun des göttlichen Willens die Frömmigkeit

*) Vgl. Nitzsch Grundriss der christlichen Dogmengeschichte S. 187: „Christus ist ihm (Justin) als Logos Gottes das Princip der Persönlichkeit innerhalb der Gottheit, damit aber zugleich nach aussen Mittler der göttlichen Offenbarungs- und Schöpferthätigkeit.“



und Gerechtigkeit, die Vernünftigkeit und Vollkommenheit zu erwerben hat, die ihn Gott ähnlich macht, und ihm ein Anrecht auf gottgleiche Existenz in einem unvergänglichen Leben verleiht.

Wo mit solcher Consequenz, trotz allen Ernstes christlicher Gesinnung und trotz des zuversichtlichen Gebrauchs der christlichen Sprache, eine der Offenbarungssphäre nicht angehörende Vorstellung von Gott festgehalten wird, da haben einige Wendungen, deren sich Justin bedient, und die eine andere Vorstellungsweise zu verrathen scheinen, wenig zu bedeuten. Er spricht nämlich unumwunden von dem „*πρόσωπον*“ Gottes des Weltvaters, also von der „Person“ Gottes. Der prophetische Geist, sagt er I, 37, redet bisweilen „*ἀπὸ προσώπου τοῦ πατρός*, bisweilen *ἀπὸ προσώπου τοῦ Χριστοῦ*. Das heisst aber nur: der h. Geist redet in der Person oder in der Rolle des Vaters; so als ob Gott selbst oder Christus rede.

b) Die Schöpfung der Welt.

Da Justin den Begriff Gott fast ganz in den des Weltvaters oder Schöpfers aufgehen lässt und alle übrigen Prädikate (*προσρήσεις*) Gottes aus dem Vaternamen ableitet oder in die engste Beziehung zu demselben setzt, so sollte man meinen, dass er den spezifisch christlichen oder offenbarungsmässigen Gedanken der Schöpfung aus Nichts mit der grössten Klarheit entwickeln, aufs energischste festhalten, in seiner principiellen Bedeutung darlegen und durch Ablehnung jeder anderen Vorstellung von der Entstehung der Welt nach allen Seiten sicher stellen werde. Aber das ist nicht der Fall.

Justin ist der Ueberzeugung, dass sich bei Plato die wahre Lehre von der Schöpfung der Welt finde und dass er sie der göttlichen Offenbarung oder den Mosaischen Schriften entnommen habe. Während er ganz richtig bemerkt, Plato lehre die Erschaffung der Welt durch Gott *ἐκ τῶν ὑποκειμένων* d. h. aus der *ὕλη*, behauptet er zugleich, der griechische Weise beantworte die Frage, wie Gott und woraus (*ἐκ τίνων*) er die Welt geschaffen habe, durchaus richtig. I, 59.

Dennoch ist Möller*) im Unrecht, wenn er aus dieser Stelle und anderen Aeusserungen Justins folgert, Justin lehre ebenfalls die Schöpfung der Welt aus einer ungeschaffenen *ὕλη*. Weizsäcker a. a. O. S. 84 hat das Richtige gesehen, wenn er ihn von dem Vorwurfe einer dualistischen Auffassung freispricht. Aber das ist

*) Geschichte der Kosmologie in der griechischen Kirche. S. 146 ff.

gewiss: dem Märtyrer ist der principielle Unterschied der platonischen und der christlichen Lehre nicht zum Bewusstsein gekommen. Es ist ihm entgangen, dass der Schwerpunkt der christlichen Lehre in dem Gedanken liegt, Gott habe auch die *ὕλη* geschaffen; und er wusste nicht, dass Plato weder selbst so lehren noch aus den Mosaischen Schriften diese Lehre herüber nehmen konnte, ohne sein ganzes System umzugestalten.

Wie sollte man es sich sonst erklären, dass Justin bald so redet, als habe Gott die Welt aus der Hyle geschaffen, bald so, als habe er auch die Hyle ins Dasein gerufen? Gott schuf, heisst es: „*τὰ πάντα ἐξ ἀμόρφου ὕλης*" und „*κόσμον ἐποίησε τρέψας τὸ σκότος καὶ τὴν ὕλην*" (I, 67). Dann aber sagt er (II, 6): „*πάντα ἔκτισε καὶ ἐκόσμησεν*" (I, 20), und im Anschluss an den mosaischen Schöpfungsbericht: Gott schuf Himmel und Erde und die Erde war *ἀόρατος καὶ ἀκατασκεύαστος* d. h. ungestaltete Materie, und wurde durch den Logos etwas Geordnetes (*κόσμος*) *).

Seine eigene Meinung ist die, dass Gott Alles auch die Hyle geschaffen habe. Es hätte sonst keinen Sinn, dass er immer sowohl das Schaffen wie das Ordnen der Welt von Gott aussagt und Beides von einander unterscheidet. Er sagt stets: „*ἔκτισε καὶ ἐκόσμησεν*". Auch mag daran erinnert werden, dass die regelmässig wiederkehrenden Wendungen, Gott sei der Vater des Alls (*τῶν ὅλων*), der Schöpfer aller himmlischen und irdischen Dinge, der allein Ungezeugte und Anfangslose, die Vorstellung, als gäbe es irgend Etwas, was nicht aus ihm hervorgegangen wäre, ausschliessen.

Ob aber, wie Weizsäcker behauptet, der Gedanke der Schöpfung so energisch festgehalten wird, dass sich in seiner Lehre „nirgends der Einfluss einer dualistischen Voraussetzung der Materie" nachweisen lässt, wird sich erst später herausstellen. Hier constatiren wir nur, dass Justin zwar glaubte, dass Gott alle Dinge ohne Ausnahme geschaffen habe, dass er aber nicht ausdrücklich lehrte, Gott habe die Welt aus Nichts und er habe auch die Materie geschaffen. Es bleibt also dabei, dass er den Werth dieser Lehre und den überaus verderblichen Einfluss der entgegenstehenden Lehre von der ewigen Hyle noch nicht erkannt hatte. Es ist ihm

---

*) Weil der Logos die ungeordnete Materie mit seiner Vernunft erfüllt und durch Gesetze und Ordnungen gestaltet hat, heisst er schon in seiner vorweltlichen Existenz Christus „*Ὁ λόγος Χριστὸς μὲν κατὰ τὸ κεχρῖσθαι καὶ κοσμῆσαι τὰ πάντα δι' αὐτοῦ τὸν θεὸν λέγεται.*" II, 6.

ohne Zweifel wichtiger, dass Gott der Urquell aller geistigen Potenzen und aller sittlichen Gebote, als dass er der Schöpfer im eigentlichsten Sinne des Worts, insbesondere auch Schöpfer der ὕλη ist. Darum ist es ihm auch nicht gelungen, die Irrthümer des Heidenthums, welche in der bewusst oder unbewusst festgehaltenen dualistischen Anschauung wurzelten, an ihrer Wurzel anzufassen und von Grund aus zu bekämpfen.

c) Die Mehrheit göttlicher Wesen und die trinitarische Formel.

Dem Vorwurf der Heiden, die Christen seien thöricht genug neben dem wahrhaftigen Gott einen gekreuzigten Menschen anzubeten, stellt er die Behauptung entgegen, es verhalte sich mit diesem Menschen ganz anders als mit allen übrigen; er sei der Sohn Gottes und ein göttliches Wesen und darum anbetungswürdig. Damit war, wenn es gelang, die Gottessohnschaft Christi festzustellen und die Menschwerdung dieses göttlichen Wesens begreiflich zu machen, für heidnische Gegner alles Erforderliche geleistet. Die Annahme einer Mehrheit göttlicher Wesen und die Vorstellung von Göttersöhnen waren in ihren Augen nicht anstössig.

Justin unterlässt es darum auch nicht, seine Gegner ausdrücklich darauf aufmerksam zu machen, sie hätten von ihrem Standpunkte aus nichts gegen den christlichen Glauben an einen Gottessohn und an die Gottessohnschaft eines Menschen einzuwenden. Er bemüht sich nur noch, ihnen klar zu machen, dass Christus der einzig wirkliche Sohn Gottes sei. Das thut er aber nicht so, dass er beweist, es könne überhaupt nur Einen Sohn Gottes geben, weil es nur Einen Gott giebt, sondern vielmehr auf die Weise, dass er zeigt, nur Christus sei als Sohn Gottes beglaubigt, nämlich durch Weissagung und Erfüllung. Es ist ihm in keiner Weise darum zu thun, die Vorstellung einer Vielheit göttlicher Wesen abzulehnen. Wenn nur, was sich unter Voraussetzung des Glaubens an Einen Gott für Jedermann von selbst verstand, die Abhängigkeit jedes anderen göttlichen Wesens von Gott, der Genesis und dem Range nach, festgehalten wurde, so war gegen die Annahme einer Mehrheit göttlichen Wesens nichts einzuwenden; es kam nur darauf an zu bestimmen, wer in die Reihe derselben gehöre.

So unbefangen steht er dem christlichen Glauben an den Sohn Gottes gegenüber; so harmlos beurtheilt er die Anbetung Jesu Christi neben dem höchsten und allein wahren Gott. Es handelt

sich ja nur um den Glauben an einen Sohn Gottes, nicht an einen zweiten Gott. Die Anbetung eines göttlichen Wesens zweiten Ranges in zweiter Stelle hat gar keine Schwierigkeiten.

So gestimmt führt er ohne jede Reserve im Anschluss an eine trinitarische Formel alle göttlichen Wesen an, welche den Gegenstand der christlichen Gottesverehrung bilden (I, 6): den wahren Gott, den Vater der Tugenden, der unberührt ist vom Bösen, und den Sohn Gottes, der von ihm gekommen ist und uns Alles gelehrt hat, und das Heer der übrigen guten Engel, die ihm nachfolgen und ihm gleichen, und den prophetischen Geist. Mit dem Hinweise auf die Verehrung dieser Wesen rechtfertigt er die Christen gegen den Vorwurf des Atheismus und begründet zugleich ihre Verwerfung des Götter- und Dämonendienstes. Der Gedanke, dass man auf Grund dieser Aufzählung den Monotheismus der Christen bezweifeln könne, liegt ihm fern. Nicht etwa zur Beseitigung des Verdachts der Vielgötterei bekennt er I, 17: *θεὸν δὲ μόνον προσκυνοῦμεν* oder I, 16: *τὸν θεὸν μόνον δεῖ προσκυνεῖν* oder: *κύριον τὸν θεόν σου προσκυνήσεις καὶ αὐτῷ μόνῳ λατρεύσεις,* sondern diese Sätze richten sich nur gegen den Kaisercult oder gegen den Götzendienst im Allgemeinen.

Es wäre überaus willkürlich, wollte man den Widerspruch, der der Sache nach zwischen der Anbetung Gottes allein und der anderer Wesen neben Gott besteht, in der Weise beseitigen, dass man Justin die Meinung unterschiebt, Vater, Sohn und Geist bildeten zusammen das Eine göttliche Wesen. Gegen diese Deutung spricht nicht nur die Einschiebung der Engel, sondern auch, ganz abgesehen von dem Gesammtcharakter aller seiner Darlegungen über das Wesen Gottes und das Wesen des Sohnes, die Art und Weise, wie er sich sonst der trinitarischen Formel bedient.

Es heisst I, 13: „Atheisten sind wir nicht, da wir den Schöpfer des Alls verehren (*τὸν δημιουργὸν τοῦδε τοῦ παντός*). Dass wir aber vernunftgemäss handeln, wenn wir den ehren, welcher der Lehrer dieser Wahrheiten geworden und um sie zu lehren geboren ist, Jesum Christum, der unter Pontius Pilatus gekreuzigt wurde und von dem wir wissen, dass er der Sohn des wahrhaftigen Gottes sei, und den wir an die zweite Stelle setzen, und den heiligen Geist an dritter Stelle — das wollen wir beweisen."

Hier ist jede Möglichkeit abgeschnitten, dem Märtyrer eine an die spätere Kirchenlehre streifende Deutung der christlichen Taufformel zuzuschreiben; denn der Vater wird nicht als Vater des Sohnes, sondern als Schöpfer des Alls eingeführt, und der Sohn

nicht als der ewige Logos, sondern als der Lehrer der Wahrheit, der Mensch gewordene und gekreuzigte Christus.

Selbst dort, wo sich Justin direkt an die Taufformel und das Taufbekenntniss anschliesst, und wo man eine pietätvolle Wiedergabe des Wortlauts der Worte erwarten sollte, schiebt er seine Zusätze ein, die den Sinn des sogenannten Apostolischen Symbolums, nicht aber der kirchlichen Trinitätslehre treffen. Den letzteren schliessen sie aus. Die Christen werden, sagt er I, 61, getauft auf den Namen des Vaters des Alls und des Herrn-Gottes (*δεσπότου θεοῦ*) und auf den Namen Jesu Christi, der gekreuzigt ist unter Pontius Pilatus, und auf den Namen des heiligen Geistes, der durch die Propheten Alles auf Christus Bezügliche vorherverkündigt hat.

Endlich citirt er bei Beschreibung der Abendmahlsfeier eine trinitarische Formel. So kurz und bündig das geschieht, unterlässt er es doch nicht, Gott den Vater durch einen Zusatz als Schöpfer kenntlich zu machen *).

Wenn er bei diesen Zusammenstellungen auch den h. Geist namhaft macht und ihm die dritte Stelle neben dem Schöpfergott und dem Sohne Gottes anweist, so thut er das nur im Anschluss an die in der Kirche gebräuchliche Formel und weil er gebunden ist durch die in der Gemeinde übliche Art der Anbetung Gottes. Denn er selbst ist sich über das Wesen des h. Geistes und über sein Verhältniss zu Gott und zum Logos so wenig klar, dass er von sich aus keine Veranlassung gehabt hätte, ihn in eine Reihe mit den anderen göttlichen Wesen zu stellen.

Zwar ist die Meinung, Justin identificire den h. Geist mit dem Logos, irrig. Anlass zu diesem Missverständniss hat die Erklärung der Worte des Engels gegeben, der die Geburt Christi der Jungfrau Maria verkündigt. Aber wenn Justin (I, 33) sagt, der h. Geist und die Kraft des Höchsten, von welcher der Engel rede, sei der Logos, so will er, wie Semisch schon gezeigt hat, nur der irrigen Meinung vorbeugen, als handele es sich hier um das *πνεῦμα προφητικόν*. Der Logos sei gemeint und könne *πνεῦμα ἅγιον* genannt werden, weil er pneumatischen Wesens ist.

Anders verhält es sich mit den Stellen, in denen Justin die

*) I, 65: *αἶνον καὶ δόξαν τῷ πατρὶ τῶν ὅλων διὰ τοῦ ὀνόματος τοῦ υἱοῦ καὶ τοῦ πνεύματος ἁγίου ἀναπέμπει*. Und I, 67: *εὐλογοῦμεν τὸν ποιητὴν τῶν πάντων διὰ τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ Ἰησοῦ Χριστοῦ καὶ διὰ πνεύματος ἁγίου.*

Inspiration der Propheten auf den Logos zurückführt *). Die prophetische Begabung oder die Fähigkeit, die Zukunft Christi vorherzusagen und vor der Erscheinung Christi göttliche Lehren wahrheitsgemäss zu verkündigen, wird sonst regelmässig auf die Wirksamkeit des h. Geistes zurückgeführt. Er heisst darum schlechtweg *πνεῦμα προφητικόν*. Wenn nun auch der Logos als die Kraft bezeichnet wird, die in den Propheten wirksam war, so bleibt für den h. Geist kein Gebiet eigenthümlicher Wirksamkeit übrig, und es gewinnt den Anschein, als sei er mit dem Logos identisch.

Dennoch ist es nicht Justins Meinung, dass der Logos prophetischer Geist heisse, so fern er durch die Propheten geredet hat. Der heilige Geist ist vielmehr ein selbständiges göttliches Wesen und der Logos wird nur darum neben dem h. Geist Princip der Prophetie genannt, weil er alle Offenbarungen Gottes vermittelt und sich des h. Geistes bedient, um die Propheten zu erleuchten. Diese Deutung ist die einzig zulässige, wenn wir die Art und Weise berücksichtigen, in der Justin den h. Geist formelmässig neben dem Sohne nennt.

Da er aber nicht einmal das Verhältniss des h. Geistes zum Logos im Geschäft der Erleuchtung zu bestimmen sucht, vielmehr einfach bald den h. Geist, bald den Logos als die bewegende Kraft in den Propheten bezeichnet; da er ferner dem h. Geiste kein eigenthümliches Gebiet der Wirksamkeit zuweist **), und namentlich die Wiedergeburt und Bekehrung des Menschen nicht ihm zuschreibt, sondern dem Logos, der durch sein Wort im Menschen Erkenntniss der Wahrheit wirkt, den Willen lenkt und in den Herzen der Gläubigen Wohnung macht ***): so ist es aus-

---

*) *Οὐδενὶ ἄλλῳ θεοφοροῦνται οἱ προφητεύοντες εἰ μὴ λόγῳ θείῳ.* I, 33. Und I, 36: Die Propheten haben geredet *ἀπὸ τοῦ κινοῦντος αὐτοὺς θείου λόγου.* Und II, 10: *ὁ λόγος προειπὼν διὰ τῶν προφητῶν τὰ μέλλοντα γίνεσθαι.*

**) Nitzsch ist der Meinung, Justin fasse (I, 59 und 64.) den Geist Gottes als die die Creatur belebende Macht auf. Vgl. Dogmengeschichte I. S. 291. Aber Justin trägt dort nicht eigene Gedanken vor, sondern citirt nur Genes. 1, 2. Der Logos ist die Macht, welche die Welt gestaltet und belebt.

***) *Οἱ πιστεύοντες αὐτῷ εἰσιν ἄνθρωποι ἐν οἷς οἰκεῖ τὸ παρὰ τοῦ θεοῦ σπέρμα, ὁ λόγος.* I, 32. Die Christen sind *ἔχοντες τὸν παρὰ τοῦ θεοῦ λόγον διὰ τῶν προφητῶν.* Demnach hat Semisch Recht, wenn er bemerkt: „dem h. Geiste wird nirgends die Bedeutung eines sittlichen Lebensprincips beigelegt und nirgends die Obhut der Christen im Streit mit dem Bösen zugeschrieben.“ Vgl. a. a. O. II. S. 324.

gemacht, dass Justin lediglich durch die Formel, welche den h. Geist neben und nach dem Logos als göttliches Wesen namhaft machte, zu der Vorstellung, er sei etwas Selbständiges, vom Logos Unterschiedenes, gelangt war, und dass er nur um der Formel willen an dieser Vorstellung festhielt.

Dass er nicht einmal die Frage aufwarf, wie sich die durch die Taufformel gebotene Anbetung des h. Geistes neben dem Schöpfer und dem Sohne Gottes rechtfertigen lasse, erklärt sich nur aus der Indifferenz, mit der er dem Gedanken einer Mehrheit göttlicher Wesen begegnete. Sein völliges Schweigen über das Verhältniss des h. Geistes zum Schöpfer - Gott zeigt aufs neue, dass er die Untersuchung über das Verhältniss Christi zu Gott nur darum aufnahm, weil die Anbetung eines gekreuzigten Menschen den Heiden anstössig war und auch ihm selbst ernster Erwägung werth schien. Die Anbetung des h. Geistes dagegen hatte weder in den Augen der Heiden noch für ihn selbst etwas Bedenkliches, weil sein Name schon auf eine enge Beziehung zum Wesen Gottes hindeutete und die Vorstellung nahe legte, er sei nur eine göttliche Kraft. Gegen seine Verehrung wäre nur vom Standpunkt des strengsten Monotheismus aus etwas einzuwenden gewesen *).

Der Verdacht aber, dass Justin den h. Geist den Engeln gleichstelle und für ein geschaffenes Wesen halte, ist, wie schon Semisch gegen Neander nachgewiesen hat, unbegründet. Er stützt sich nur auf die einmalige Einschiebung der Engel in die trinitarische Formel. Es verhält sich vielmehr so, dass Justin den h. Geist weder zu der Zahl der geschaffenen Geistwesen rechnet, noch auch ihn ausdrücklich von ihnen unterscheidet. Aber da er lehrt, dass es in der Natur alles Geschaffenen liege, sowohl böse wie gut sein zu können; da nach ihm auch die Engel fallen können, der h. Geist dagegen sicherlich keiner Wandelung und keines Abfalls fähig ist: so sind wir im Recht, wenn wir die formelmässige Zuzählung desselben zu den göttlichen Wesen oder zu den Gegenständen der Anbetung *ἐν τρίτῃ τάξει* von Seiten Justins als eine Declaration über seine göttliche Natur auffassen. Da die Formel ihn an dritter Stelle (*τάξις*) nannte, so war der h. Geist ein göttliches Wesen dritten Ranges.

Indess berechtigen die Ausdrücke *ἐν δευτέρᾳ χώρᾳ* und *ἐν*

*) Von dieser Wahrnehmung aus fällt auf die bis ins 4. Jahrhundert dauernde Vernachlässigung der Lehre vom h. Geiste ein eigenthümliches Licht. Die übliche Erklärung derselben dürfte nicht mehr genügen. Vgl. Thomasius, Dogmengeschichte. I. S. 239.

τρίτῃ τάξει nicht zu der Behauptung, Justin lehre drei göttliche Wesen und stelle den Sohn und den Geist als zweites und drittes dem Vater als erstem gleich. Die in der trinitarischen Formel genannten Wesen sind zwar alle Gegenstand der Anbetung, aber nicht Wesen Einer Ordnung. Der Justin'schen Denkweise entspräche es mehr zu sagen, er lehre Einen Gott und zwei göttliche Wesen, einen γεννήτωρ ἀγέννητος und zwei γεννήματα göttlicher Natur und göttlicher Würde. Gott der Vater ist als der schöpferische Urgrund der Welt von den beiden Trägern und Vermittlern seiner göttlichen Vernunft und Kraft an die Welt wohl zu unterscheiden.

Je nachdrücklicher man das betont, desto mehr legt die Anbetung göttlicher Wesen zweiter und dritter Ordnung Zeugniss dafür ab, dass „den Heidenchristen, so lange sie nicht wissenschaftlich reflectirten, ein strenger Monotheismus nicht in dem Grade Bedürfniss war, wie den Judenchristen; und dass ihnen ein naiver Dyotheismus religiös nicht anstössig war . . . weil die unwillkürliche Subordination des Sohnes unter den Vater dem eigentlichen Dyotheismus vorbeugte“ *). Es fragt sich nur warum den Heidenchristen der strenge Monotheismus nicht Bedürfniss war und weshalb ihnen die Subordination der göttlichen Wesen zweiter und dritter Ordnung unter Gott zur Befriedigung des monotheistischen Bedürfnisses genügte? Offenbar nicht deshalb, weil sie im Grunde Polytheisten geblieben waren; sondern deshalb, weil sie, wie alle Heiden, welche mit dem Polytheismus gebrochen hatten und zu dem Gedanken der Einheit Gottes durchgedrungen waren, einer abstracten Gottesidee huldigten, so dass es ihnen trotz der Personification der Einen Gottheit nicht schwer fiel, eine Mehrheit göttlicher Wesen zu denken und anzubeten, in denen die Eine Gottheit einzelne Seiten ihres Wesens manifestirt, und die als gottgeborne Träger göttlicher Kräfte und als Theilhaber am göttlichen Wesen über alle Creatur erhaben sind. Die Anbetung des Einen Gottes kommt gerade in der Anbetung seiner Werkzeuge zur vollsten Geltung.

Dieser abstracte Gottesbegriff des philosphischen Heidenthums machte es Justin möglich, die christliche Taufformel in einem Sinne aufzufassen, den die aus dem Judenthum stammende christliche Gemeinde niemals hineingelegt hatte und nicht hineinlegen konnte. Ihr Monotheismus war eben ein anderer als der Justins. Der des Letzteren stammte aus dem Heidenthum, der christliche

*) Nitzsch, Dogmengeschichte I. S. 186.

dagegen aus dem A. T. Der alttestamentliche schloss die Anbetung göttlicher Wesen zweiter und dritter Ordnung neben Gott aus; denn der Eine Gott des A. T. ist der persönliche Gott, ausser welchem nichts Göttliches denkbar ist und welcher selbst in allen göttlichen Kräften und Wirkungen persönlich gegenwärtig ist. Diese Vorstellung war dadurch in wirksamster Weise festgestellt, dass der Gott des A. T.'s nicht als Schöpfer und Herr der Welt, sondern als der Herr Himmels und der Erde, welcher der Einige Herr und Vater seines erwählten Volkes ist, als der Gott des Bundes und des Heils, verehrt wurde.

Die Unfähigkeit Justins, sich in diesem Stücke von den Fesseln der heidnisch-philosphischen Denkweise loszumachen, musste wegen der principiellen Bedeutung der Gotteslehre, die nachtheiligsten Folgen für die Auffassung aller christlichen Lehren haben. Es musste überall zu Tage treten, dass ihm eine der wichtigsten alttestamentlichen Voraussetzungen für das Verständniss des Christenthums fehlte. Er konnte in das Geheimniss der neutestamentlichen Grundgedanken nicht eindringen, wenn er den Begriff Gottes in den des Vaters der Welt aufgehen liess oder bei seinen Reflexionen über das göttliche Wesen immer nur das Verhältniss desselben zur Welt und nicht das Verhältniss im Auge hatte, welches der Weltschöpfer zum Volke seiner Wahl eingegangen war, um dasselbe aus der Welt zu retten und zu erlösen *).

B. Die Lehren von der Gerechtigkeit des Menschen.

Wir bewegen uns ganz in den Gedankengängen Justins, wenn wir auf die Lehre von Gott die Lehren folgen lassen, die von der Gerechtigkeit des Menschen handeln. Auch entspricht es dem Sinne Justins, wenn wir den in diesem Capitel zu erörternden Stoff unter dem genannten Titel zusammenstellen. Weizsäcker wählt den Titel „Lehre von der Freiheit“. Allein das erregt den Schein, als wolle Justin beweisen, Christus habe der Welt nächst der wahren Gotteslehre die Lehre von der Freiheit und Verant-

*) Dass Justin seinem Gottesbegriff durch Beziehung der Weltschöpfung und Weltregierung auf den Zweck der Gerechtigkeit eine ethische Färbung zu geben wusste, haben wir gesehen. Aber damit vermochte er die Schranken der durch den physischen Gottesbegriff bestimmten heidnischen Weltanschauung noch nicht zu durchbrechen.

wortlichkeit des Menschen kund gethan. Das ist nicht seine Absicht. Er will zeigen, dass die Christen fromm und gerecht und dass ihre Lehren der Frömmigkeit und Gerechtigkeit dienlich sind, oder wie Christus die Welt durch seine Erscheinung im Fleisch, durch seine Lehre, durch sein Leiden und Sterben zur wahren Gottesverehrung und zu einem heiligen Leben in guten Werken angeleitet habe. Das konnte Justin von seinem Standpunkte aus nicht klar machen, ohne die Lehre von der Freiheit und Verantwortlichkeit des Menschen aufs stärkste zu betonen. Aber die Lehre von der Freiheit ist nicht das Hauptstück der christlichen Lehre, sondern nur ein Moment der Lehre von der Frömmigkeit und Gerechtigkeit des Menschen*).

a. Das Wesen der Gerechtigkeit.

„Wir glauben — sagt Justin I, 8 — dass diejenigen des Lebens mit Gott theilhaftig werden, welche Gott durch Werke überzeugt haben, dass sie ihm folgen und nach dem Aufenthalt bei ihm Verlangen tragen (*τῆς παρ' αὐτοῦ διαγωγῆς ἤρων*)." Und weiter: „wir haben gelernt, wissen und glauben, dass Gott nur die annimmt, die das Gute nachahmen, das ihm eigenthümlich ist, die Keuschheit, Gerechtigkeit und Menschenfreundlichkeit und was sonst seinem Wesen entspricht (*ὅσα οἰκεῖα θεῷ ἐστιν*)." I, 10. „Gott wird, wie wir gelernt haben, diejenigen des Umgangs mit ihm (*τῆς μετ' αὐτοῦ ἀναστροφῆς*) würdigen und an seiner Königsherrschaft und an der Unvergänglichkeit und Leidenslosigkeit theilnehmen lassen, die sich durch Werke seines Rathschlusses (sie selig zu machen) würdig erweisen." I, 10.

Die hier gegebenen Andeutungen über Wesen und Charakter der Gerechtigkeit werden durch eine Reihe anderer Stellen präcisirt und vervollständigt. Aus denselben geht hervor, dass das Verlangen nach dem Leben bei Gott sich in der Anbetung des Vaters und seines Sohnes und des prophetischen Geistes, im Dank und Lob für alle seine Gaben und darin bethätigt, dass der Mensch der Lehre Christi folgt, vom Bösen lässt, sich ganz dem guten

*) Weizsäcker hat indess vollkommen Recht, wenn er a. a. O. S. 99 behauptet: „in der Freiheitslehre ist der Ausdruck des specifisch christlichen Charakters der Theologie Justins zu finden" und diese Lehre „steht dem tieferen Verständniss der christlichen Heilslehre im Wege" und „nirgends zeigt sich klarer als in der Vergleichung dieser Lehre mit der paulinischen, wie der das christliche Denken bestimmende Gegensatz und damit der ganze Standpunkt dieses Denkens ein anderer geworden war."

Gott weiht, seine Mitmenschen liebt, für seine Feinde betet und sich jeglicher Tugend in guten Werken befleissigt. I, 13. 14.

Die Gerechtigkeit des Menschen umfasst ebensowohl das rechte Verhalten zu Gott (*εὐσέβεια*) wie das rechte Verhalten zu seinen Mitmenschen, sowie Alles, was der Mensch an sich selbst zu thun hat, um die Lust zum Bösen zu ersticken und die Herrschaft des Logos in sich aufzurichten. Ein alle Leistungen des Menschen umfassender Ausdruck fehlt bei Justin. Allenfalls braucht er dafür *ἀρετή* oder „*ὁσίως καὶ ἐναρέτως ἐγγὺς θεῷ βιοῦν.*" I, 22. II, 1. Die, welche fromm und tugendhaft leben, sind *ἀγαθοί, ἐνάρετοι.* I, 45. 58.

Wenn wir daher den Ausdruck „Gerechtigkeit" zur Gesammtbezeichnung alles dessen gewählt haben, was vom Menschen gefordert wird, so entspricht er nur dem Sinne nicht dem Wortlaute nach der Denkweise Justins. Die Berechtigung zur Wahl dieses Ausdrucks liegt aber darin, dass er die bösen Menschen vorzugsweise als *ἄδικοι* oder *ἀδίκως βιοῦντες* bezeichnet. I, 21.

Sofern das fromme und tugendhafte Leben in guten Werken (*ἔργα, πράξεις*) denen zur Pflicht gemacht wird, die zuvor in Sünden gelebt haben, besteht die Gerechtigkeit, auf die es ankommt, in Aenderung des Sinnes und Lebens, oder in der *μετάνοια* (I, 15) und alle guten Werke, durch welche der Mensch des ewigen Heils theilhaft wird, sind Bethätigungen seiner *μετάνοια.* Justin spricht darum schlechtweg von dem *σωθήσεσθαι μετανοίᾳ.* I, 28.

Alle Gerechtigkeit und Tugend, alle Frömmigkeit und alles Gut-Sein des Menschen kommt zu Stande durch Werke, durch Leistungen und Handlungen aus freiem und eigenem Entschluss. Der religiöse Charakter des auf Gerechtigkeit abzielenden Handelns ist dadurch festgestellt, dass alles Thun des Guten aus der Erkenntniss Gottes und seines Wesens und Willens hervorgeht, von dem Bestreben getragen ist, ihm zu gefallen, ihm zu folgen, ihn nachzuahmen und seiner Gemeinschaft theilhaftig zu werden. Sofern das tugendhafte Leben des Christen ein Leben bei Gott (*ἐγγὺς θεῷ*) ist, gewinnt die christliche Tugend und Gerechtigkeit den Charakter der Innerlichkeit und Vollkommenheit. Es kann sich bei derselben nicht nur um äussere Thaten und Werke handeln; es kommt vielmehr auch auf die Gedanken, Motive und Absichten (*βουλεύματα, ἐνθυμήματα*), auf den Willen und die Gesinnung (*νοῦς*) an. Gott sieht ja in das Verborgene.

Geregelt wird das Leben des Menschen durch die Gebote (*ἐντεταλμένα*) Gottes oder durch die göttlichen Lehren. Gebote

und Lehren Gottes können von der menschlichen Vernunft und von den Organen derselben, Gesetzgebern, Regenten, Philosophen aufgestellt werden, sind aber der Welt in vollkommenster Weise durch die Propheten Gottes und durch Christus bekannt gemacht worden. Die Vorschriften der Propheten und die Anweisungen Christi bekunden sich dadurch als Gebote Gottes, dass sie nicht nur die äusserlichen Werke fordern, sondern auf das Innere des Menschen gehen, und Reinheit des Herzens und der Gedanken zur Pflicht machen. Auch geben sie den sittlichen Forderungen eine solche Ausdehnung, dass jede Schein-Tugend und jede halbe Leistung ausgeschlossen ist. Christus lässt sich nicht daran genügen, dass man seinen Freunden und Volksgenossen Gutes thut, er macht Wohlthätigkeit und Fürbitte den Feinden gegenüber zur Pflicht *). Er will das ganze Herz (*νοῦς*) Gott zugewandt sehen. Darum verbietet er das Schätzesammeln, denn wo der Schatz ist, da ist das Herz („*ἐκεῖ καὶ ὁ νοῦς τοῦ ἀνθρώπου*"). Er verlangt, dass man Gott von ganzem Herzen dienen soll (*λατρεύσεις*). I, 15—17.

Es ist bemerkenswerth, dass Justin an keiner Stelle in den Apologien die sittlichen Forderungen Christi in das Gebot der Liebe zusammenfasst **). Nur den Gedanken der Vollkommenheit in der Gerechtigkeit, den Christus in der Bergpredigt durchführt, hat er gefasst und wiedergegeben.

Einigemal deutet er darauf hin, dass die Vollkommenheit der christlichen Gerechtigkeit am glänzendsten dort zu Tage trete, wo die Christen nicht nur keusch ausser und in der Ehe leben, sondern sich dem jungfräulichen Stande von Jugend an widmen, ja sogar zur Selbstverstümmelung sich bereit zeigen. I, 15. 62. B, I, 29. 71. D. E.

So wenig er die sittlichen Forderungen in das Gebot der Liebe zusammenfasst, so wenig leitet er die christliche Sittlichkeit aus der Liebe zu Gott ab. An die Stelle der Liebe zu Gott tritt als Wurzel und Kraft des frommen Lebens das Verlangen nach einstiger Gemeinschaft mit Gott. Auch der Glaube ist nicht das Princip der Gerechtigkeit, sondern ein Stück derselben. In welchem Sinne Justin das meint, wird sich weiter unten zeigen. Hier sei nur darauf hingewiesen, dass an mehreren Stellen der

*) Das Gebot der Feindesliebe führt er seinem Inhalte nach mit den Worten an: „*περὶ δὲ τοῦ στέργειν ἅπαντας ταῦτα ἐδίδαξεν· εἰ ἀγαπᾶτε τοὺς ἀγαπῶντας ὑμᾶς, τί καινὸν ποιεῖτε;*" I, 15. Es ist, als ob er das Wort „*ἀγαπᾶν*" nicht gerne in den Mund nimmt.

**) Das geschieht erst im Dialog, und auch dort nur gelegentlich.

Unglaube als eine verdammliche Sünde, aber immer nur wie eine Sünde neben anderen behandelt wird. Auch wird der Unglaube nicht auf das Grundverhältniss zu Gott oder zu Christo bezogen, sondern als Leugnung einzelner Lehren gefasst. So heisst es I, 19: „die Hölle ist der Ort, wo die gestraft werden, welche ungerecht gelebt haben und nicht glauben, dass das geschehen werde, was Gott durch Christus gelebrt hat", und I, 28: „der grösste Frevel ist es, nicht zu glauben, dass Gott sich um das Verhalten der Menschen kümmere."

b) Gott der Urquell aller Gerechtigkeit.

Alle Gerechtigkeit und Tugend hat ihren letzten Grund in dem „Vater der Gerechtigkeit und aller Tugenden", in Gott, welcher als der Gute die Welt um des Menschen willen und den Menschen um der Gerechtigkeit und um der durch Gerechtigkeit zu erwerbenden Seligkeit willen geschaffen hat. Er hat den Menschen durch seinen Sohn mit den zur Herstellung der Gerechtigkeit erforderlichen logischen Kräften ausgestattet: mit der Fähigkeit Gott und die Wahrheit zu erkennen, Gut und Böse zu unterscheiden und zwischen beiden frei zu wählen. Er ist es auch, der nach dem Abfall der Menschheit und nachdem sie in Irrthum und Ungerechtigkeit hineingerathen war, ihr durch Propheten und durch Sendung seines Sohnes den Weg gebahnt und die Möglichkeit eröffnet hat, sich vom Irrthum zur Wahrheit, und vom Bösen zum Guten zu wenden. Er setzt sie in Stand, sich zu bekehren und nachdem sie Vergebung für alle früheren Sünden empfangen hat, gerecht zu leben, so dass sie sich durch Gerechtigkeit den Lohn des ewigen Lebens zu erwerben vermag.

Mit Einem Worte: Gott ist die Quelle der menschlichen Gerechtigkeit, sofern er dem Menschen durch die Art, wie er ihn schuf und wie er ihn erlöste, die Möglichkeit gewährte, ein Leben in Gerechtigkeit zu führen.

Demgemäss haben wir weiter zu handeln 1) von der natürlichen Anlage zur Gerechtigkeit 2) von dem Verluste der Gerechtigkeit und 3) von der Wiederherstellung derselben durch Gott und den Menschen.

c) Von der natürlichen Anlage zur Gerechtigkeit oder von der Vernunft und Freiheit.

„Gott machte im Anfange das Menschengeschlecht vernünftig und fähig, sich in freier Wahl für die Wahrheit und das Thun

des Guten zu entscheiden, so dass Niemand sich Gott gegenüber entschuldigen kann; denn sie sind Alle vernünftig und mit der Fähigkeit zur Erkenntniss geboren *)." „Gott hat das Geschlecht der Engel und Menschen am Anfange frei (*αὐτεξούσιον*) geschaffen. Und es ist die Natur alles Geschaffenen, des Schlechten und des Guten fähig zu sein (*κακίας καὶ ἀρετῆς δεκτικὸν εἶναι*); denn es wäre ja eine Creatur (ein Gewordenes) nicht des Lobes werth, wenn sie nicht das Vermögen hätte, sich nach der einen oder der andern Seite zu wenden (*εἰ οὐκ ἂν ἐπ᾽ ἀμφότερα τρέπεσθαι καὶ δύναμιν εἶχεν*). II, 17.

In der Ausrüstung des Menschen mit Vernunft und Freiheit hat Gott das Seinige zur Gerechtigkeit des Menschen gethan; alles Uebrige ist Sache des Menschen. Denn nur durch den selbständigen Gebrauch der geistigen Kräfte, durch freie Entscheidung und eigenes Handeln des Menschen kommt Gerechtigkeit und Ungerechtigkeit zu Stande. Anerschaffene Gerechtigkeit giebt es nicht, nur erworbene. Die menschliche Gerechtigkeit könnte nicht von Gott belohnt werden, wenn sie nicht Leistung des Menschen wäre, beruhend auf freier Entscheidung für das als gut Erkannte. „Wir glauben, dass die, welche das Gott Wohlgefällige erwählen, wegen der Wahl der *ἀφθαρσία* und *συνουσία* gewürdigt werden; denn dass wir Anfangs wurden ist nicht unsere Leistung (*οὐχ ἡμέτερον ἦν*), dass wir aber dem Folge leisten, was ihm lieb ist, indem wir es mit den geistigen Kräften, welche er uns geschenkt hat, erwählen, dazu überredet er uns," d. h. das ist unsere Leistung, bei welcher Gott nur durch sein Wort mitwirkt **). Weil Lohn und Strafe *κατ᾽ ἀξίαν τῶν πράξεων* (II, 7) erfolgen, darum muss — so argumentirt Justin I, 43 — das *ἀγαθὸν εἶναι καὶ φαῦλον* in des Menschen eigener Entscheidung (*τὸ ἐφ᾽ ἡμῖν*) wurzeln.

Bei diesen Darlegungen ist es ihm vorzugsweise darum zu thun, dem Sünder jede Möglichkeit einer Entschuldigung abzuschneiden. Es sind praktische Motive, die ihn zu so nachdrücklicher Betonung der Freiheit des Menschen drängen. Er bekämpft den philosophischen Determinismus, um den allen Menschen nahe liegenden Gedanken auszurotten, dass an dem Bösen, das der

---

*) I, 28: *Καὶ τὴν ἀρχὴν νοερὸν καὶ δυνάμενον αἱρεῖσθαι τἀληθῆ καὶ εὐπράττειν τὸ γένος τὸ ἀνθρώπινον πεποίηκεν, ὥστ᾽ ἀναπολόγητον εἶναι τοῖς πᾶσιν ἀνθρώποις παρὰ τῷ θεῷ λογικοὶ γὰρ καὶ θεωρητικοὶ γεγένηνται.*

**) Vgl. I, 10, 50, c.

Mensch thut, irgend etwas Anderes als der eigene Wille schuld und die Sünde nach irgend einer Seite nothwendig und unvermeidlich sei. Mit dem Glauben an die unbedingte Freiheit des Menschen in sittlicher Hinsicht steht und fällt in seinen Augen alle Gerechtigkeit auf Erden. „Hätte das menschliche Geschlecht nicht das Vermögen (*δύναμις*) in freier Wahl (*προαιρέσει ἐλευθέρᾳ*) das Böse zu meiden und das Gute zu erwählen, so wäre es ohne Schuld bei Allem, was es thäte (*ἀναίτιόν ἐστι τῶν ὁπωςδήποτε πραττομένων*). Dass es aber in freier Wahl sowohl recht handelt als auch fehlt, das beweisen wir folgendermassen. Ein und denselben Menschen sehen wir den Uebergang zum Entgegengesetzten machen. Wäre es durch Nothwendigkeit (*εἱμαρμένῃ*) bestimmt, dass Jemand entweder böse oder gut ist, so wäre er nicht einer (möglicherweise eintretenden) Umwandlung ins Gegentheil fähig und würde sich nicht öfters ändern. Ja es wären überhaupt nicht Einige schlecht und andere rechtschaffen; denn sonst müssten wir sagen, entweder dass das Schicksal Ursache der Bösen sei*), somit (da es auch die Ursache der Guten ist) das ihm selbst Engegengesetzte wirke; oder dass die Behauptung wahr sei, Tugend und Laster existiren in der Wirklichkeit gar nicht, sondern nur einer (leeren) Meinung nach werde Einiges für gut oder für böse gehalten, was doch, wie die wahre Vernunft zeigt, die grösste Gottlosigkeit und sittlich unstatthaft (*ἀσέβεια καὶ ἀδικία*) wäre. Schicksal ist vielmehr nur die unabänderliche Nothwendigkeit, dass denen, die das Gute erwählen, der entsprechende Lohn, und ebenso die entsprechende Strafe denen zu Theil wird, die das Entgegengesetzte thun. Denn Gott hat den Menschen nicht gemacht wie die übrigen Wesen, wie Bäume oder vierfüssige Thiere, die nichts kraft einer Wahl zu thun vermögen; und der Mensch wäre nicht einer Strafe (*ἀμοιβῆ*) oder eines Lobes würdig, wenn er nicht von sich aus das Gute erwählte (*ἀφ' ἑαυτοῦ ἑλόμενος τὸ ἀγαθόν*) sondern (von Natur) gut wäre (*ἀλλὰ τοῦτο γενόμενος*); und er würde nicht, wäre er böse, mit Recht gestraft, wenn er nicht von sich aus böse, sondern ausser

*) Otto Corp. Apoll. ed. III, I. S. 121, will den Text durch Einschiebung der Worte „*ἀγαθῶν καὶ*" bessern, so dass es hiesse: „*ἐπεὶ τὴν εἱμαρμένην αἰτίαν* [*ἀγαθῶν καὶ*] *φαύλων*." Der Zusatz ist überflüssig. Justins Ausdruck ist prägnant und dem Sinn nach vollkommen klar. Nur die Annahme, dass das Schicksal auch das Böse vorherbestimme, ist unbedingt sinnlos, nicht die, dass es das Gute bewirke. Böses und Gutes zugleich kann es nicht wirken.



Stande wäre etwas Anderes zu sein, als das, wie er geboren wurde.“ I, 43.

Um diese wichtige Lehre zu stützen, beruft er sich (I, 44) auf das Zeugniss des prophetischen Geistes, der durch Moses berichtet, Gott habe zu den „Protoplasten“ gesprochen: „Siehe vor deinem Angesicht ist das Gute und das Böse; erwähle das Gute“ *). Auch die Mahnung des Jesaias „Waschet euch, werdet rein, nehmet die Frevelthaten von eurer Seele, so will ich, wenn eure Sünden wie Purpur sind, sie weiss machen wie Wolle; und wenn ihr wollt und auf mich hört, so werdet ihr das Gute des Landes essen“ setzt das Wahlvermögen des Menschen voraus. Von Moses, dem Propheten, hat auch Plato den Gedanken entlehnt: *„Αἰτία ἑλομένου, θεὸς δ᾽ἀναίτιος“*, denn Moses ist älter als alle Schriftsteller der Griechen. Und Alles, was die Philosophen und Dichter von der Unsterblichkeit der Seele und von den Strafen nach dem Tode oder von dem Schauen himmlischer Dinge oder von ähnlichen Lehren (*δογμάτων*) gesagt haben, konnten sie nur erkennen und lehren indem sie von den Propheten das Vermögen dazu nahmen (*ἀφορμὰς λαβόντες*). Aber nicht nur Philosophen haben die Lehre von der Freiheit vorgetragen, alle Gesetzgeber und Sittenlehrer gehen mit ihren Geboten und Verboten von der Vorstellung aus, dass der Mensch frei und verantwortlich sei **).

Mit der von der Prophetie bezeugten und von der wahren Vernunft (*ἀληθὴς λόγος*) anerkannten Freiheit steht und fällt nicht nur die Verantwortlichkeit des Menschen, sondern auch der objective Unterschied von Gut und Böse, der Zusammenhang zwischen Gut und Böse, Lohn und Strafe. Von der Anerkennung dieses Zusammenhanges aber hängt der Glaube an Gott ab; denn an nichts Anderem lässt sich die Fürsorge Gottes für die Welt so deutlich erkennen, wie daran, dass er Lohn und Strafe in Aussicht stellt und Lohn und Strafe austheilt ***). Was bleibt für eine Vorstellung von Gott übrig, wenn es keinen Unterschied von Gut und Böse mehr giebt und Alles mit Nothwendigkeit geschieht? Dann giebt es entweder keinen Gott oder nur einen, der sich um

---

*) Das Citat findet sich in Wirklichkeit nur 5 Mos. 30, 15. 19.

**) vgl. II, 7. 46. A.

***) I, 44: *δόγματος ὄντος παρ᾽ αὐτόν, κατ᾽ ἀξίαν τῶν πράξεων ἕκαστον ἀμείψεσθαι μέλλοντα τῶν ἀνθρώπων, καὶ τὰ παρ᾽ αὐτοῦ κατ᾽ ἀξίαν τῶν πραττομένων ἀπαντήσασθαι, διὰ τοῦ προφητικοῦ πνεύματος προλέγει .... δεικνὺς ὅτι καὶ μέλον ἐστὶν αὐτῷ καὶ προνοεῖται αὐτῶν.*

Nichts mehr kümmert, oder einen, der in allem sogenannten Bösen ebenso wirksam ist wie im Guten *).

So weit entfernt also ist Justin von dem Gedanken, es werde durch Zurückführung aller Gerechtigkeit auf den freien Willen des Menschen Gottes Ehre geschmälert, dass er umgekehrt schliesst: eine wahrhaft ethische Gottesvorstellung kann nur dort festgehalten werden, wo man glaubt, dass der menschliche Wille innerhalb der geschaffenen Welt der alleinige Quell der Laster und darum auch der Tugenden sei; oder wenn man anerkennt, dass es in der sittlichen Sphäre keine andere Nothwendigkeit giebt, als die der gerechten Vergeltung.

Dabei darf nicht übersehen werden, dass Justins Auseinandersetzungen sich nicht etwa auf den Menschen abgesehen von der Sünde beziehen, sondern generell gehalten sind und im Grunde überall den gefallenen Menschen im Auge haben. Sünde und Abfall von Gott ändern also an der Wahlfreiheit nichts. Ebensowenig ändert auch die Erlösung etwas an der Alles entscheidenden Stellung, die dem menschlichen Willen angewiesen ist. Es bleibt unter allen Umständen dabei, dass der Mensch nicht nur an dem Bösen, das er thut, allein schuld ist, sondern dass auch das Gute durch freie Entscheidung des Menschen zu Stande kommt, oder dass eine sittliche Handlung nur in so fern Werth und Bedeutung hat, als sie ganz und gar eigene Leistung des Menschen ist.

Den sittlichen Ernst dieser Gedanken kann man anerkennen; man muss sogar zugeben, dass in denselben eine der wesentlichsten christlichen Wahrheiten zum Ausdruck kommt, nämlich die, dass die Sünde ausschliesslich in der Freiheit wurzelt; aber trotzdem bleibt es dabei, dass die Vorstellung von einer Welt, die, nachdem sie einmal mit logischen Kräften ausgerüstet ist, von sich aus nicht nur böse, sondern auch gut sein kann und die berufen und befähigt ist, aus eigener Initiative Gerechtigkeit herzustellen, eine ganz andere ist, als die durch die christliche Lehre gebotene. Wenn Justin behauptet, dass die Welt auch nach dem Abfall von Gott die Freiheit zum Guten (*ἀφ᾽ ἑαυτοῦ ἑλόμενος τὸ ἀγαθόν*) behält; dass Gott an der Gerechtigkeit des Menschen überhaupt nur in so weit betheiligt ist, als er ihm das geistige Vermögen verliehen hat und ihm während seines freien Handelns als Norm der Gerechtigkeit und als Vergelter gegenübersteht; ja dass Gott auch nach dem Abfall des Menschen nur in so fern zur Wiederherstellung der Gerechtigkeit mitwirkt, als er sich deut-

*) vgl. II, 7. 46. B. I, 28.

licher denn zuvor dem Menschen als Quelle und Norm der Gerechtigkeit gegenüberstellt: so operirt er mit Vorstellungen, die an die entsprechenden christlichen nicht hinanreichen. Sein Begriff von der Welt ist ein anderer als der christliche, weil sein Gottesbegriff ein anderer ist als der biblische. Wo die Persönlichkeit Gottes festgehalten und die Immanenz des persönlichen Gottes in der Welt gelehrt wird, kann die creatürliche Vernunft und Freiheit nur so lange Kraft des Guten und Princip der Gerechtigkeit sein und bleiben, als zwischen Mensch und Gott, zwischen der göttlichen und menschlichen Persönlichkeit Gemeinschaft besteht, oder so lange Glaube und Liebe vorhanden sind und das religiöse Verhältniss nicht gestört ist. Wenn Justin diesen Sachverhalt übersah, so lag es sicherlich nicht an der Gleichgiltigkeit gegen den Werth der Gemeinschaft zwischen Schöpfer und Geschöpf, sondern nur daran, dass er von dieser Gemeinschaft, welche auch in seinen Augen die Voraussetzung aller Leistungsfähigkeit der Creatur ist, eine eigenthümliche und vom Christenthume abweichende Vorstellung hatte. Der Zusammenhang zwischen der Creatur und Gott ist seiner Meinung nach in einer für den Zweck der Gerechtigkeit ausreichenden Weise dadurch hergestellt, dass Gott dem Menschen einen Antheil am göttlichen Logos, an seiner Vernunft und Kraft, verliehen hat, so dass der Mensch im Stande ist, die göttliche Vernunft zu erkennen und das, was Gott will, mit seinem Willen zu wollen und zu thun. Eine andere Form der Gemeinschaft, oder sagen wir besser ein innigerer Zusammenhang zwischen Gott und Welt ist während des irdischen Weltlaufs überhaupt nicht denkbar. Erst im Himmel kommt es zu einer Art *συνουσία*. So lange der Mensch ein vergängliches Wesen ist, kann er nur *σπέρματα λόγου* besitzen und Gott kann ihm nur so weit nahe kommen, als die *λογικαὶ δυνάμεις* der Creatur es gestatten. Er kann den Menschen nur belehren, und der Mensch kann diesen Belehrungen folgen. Gott kann zwar unter Umständen das Maass der Belehrungen steigern und den Glauben an den zukünftigen Lohn und die ewigen Strafen beleben, und er thut es durch Sendung seines Sohnes, des ganzen Logos; aber auch die Erscheinung Christi bringt keine persönliche Gemeinschaft zwischen Gott und Mensch zu Stande, denn der Logos ist nicht Gott, sondern nur die Vernunft und Kraft Gottes, und der Glaube an ihn ändert nichts an der Regel, dass die Menschheit hier auf Erden selbständig Gott gegenübersteht und sich durch ihren Logosantheil selbst gerecht zu machen verpflichtet und befähigt ist.

So denken musste Justin, wenn er sich Gott wesentlich nur als das überweltliche schöpferische Princip der Weltvernunft und des Weltgesetzes vorstellte. Weil er das that, konnte er weder zu einer scharfen Unterscheidung von Gott und Welt, noch zu einer richtigen Verhältnissbestimmung gelangen. Er musste einerseits die Grenzen zwischen Schöpfer und Geschöpf verwischen und andererseits eine unausfüllbare Kluft zwischen beiden befestigen. Schon sein Logosbegriff giebt Zeugniss von seiner Indifferenz gegen die Grenzen zwischen Gott und Creatur; denn der Logos, durch den die Schöpfung und Regierung der Welt sich vollzieht, ist ein Mittelding zwischen Gott und Welt: er ist Gott und ist es doch nicht; über alle Creatur erhaben und doch der Creatur verwandt. Er ist der von Gott gezeugte Träger ewiger göttlicher Kräfte: nicht Gott sofern er geworden ist, Gott sofern er die oberste Kraft Gottes selbst ist. Eine ähnliche Bewandtniss hat es mit der Welt oder der vernünftigen und freien Creatur. Sie ist als geschaffene vom Logos und von Gott verschieden, in gewissem Sinn von Gott geschieden und getrennt, der Vergänglichkeit unterworfen und des Bösen fähig, und doch als Trägerin logischer Kräfte mit Gott und dem Logos verwandt und unauflöslich mit Gott geeint, darum auch fähig, von sich aus gerecht zu werden und dereinst die Unsterblichkeit in einem gottgleichen Dasein zu empfangen. Der Zusammenhang der Welt mit Gott ist zwar um ihres creatürlichen Wesens ein beschränkter, nur durch Logostheile vermittelt; aber er kann nie aufhören und selbst durch die Sünde nicht zerstört werden, denn er ist mit dem Wesen der Welt gegeben und durch ihren Antheil am Logos sicher gestellt.

Wenn aber ein Wesenszusammenhang der Welt mit Gott, wie er durch die Samenkörner des Logos vermittelt ist, an die Stelle dessen gesetzt ist, was das Christenthum Gemeinschaft zwischen Gott und Welt nennt, so muss die Lehre von der Sünde und ihren Folgen eine ganz eigenthümliche Gestalt gewinnen.

d) Von dem Verlust der Gerechtigkeit oder von den Ursachen und vom Wesen der Ungerechtigkeit.

Die Menschen sind von Gott geschaffen „*δεκτικοὶ κακίας καὶ ἀρετῆς*.“ Gott spricht zum Protoplasten: „Siehe vor deinem Angesicht ist das Gute und das Böse. Wähle das Gute.“ Es fragt sich, worin das Böse bestand, dem der Mensch gegenübergestellt war. Justin ist der Meinung, dass der Mensch in sich selbst eine *ὁρμὴ ἄλογος* oder ein *ἄλογον πάθος* und von Natur eine böse

Lust innewohnt: „ἡ ἐν ἑκάστῳ κακὴ πρὸς πάντα καὶ ποικίλη φύσει ἐπιθυμία“ (I, 10). Allerdings sagt Justin das von dem sündigen Menschen; aber er spricht von den Trieben und Neigungen immer als von etwas bei allen Menschen Selbstverständlichem. Dass Gott den Menschen nach Leib und Seele geschaffen hat, hindert nicht anzunehmen, dass das, was nicht λογικόν an ihm ist, Anlass zum Bösen sei. Das Vernunftlose im Menschen ist nämlich nur böse, wenn es durch Schuld des Menschen zur Herrschaft kommt und die Vernunft überwältigt; an und für sich ist es indifferent; als durch die Vernunft Gebändigtes und Geregeltes ist es gut.

Sünde oder Ungerechtigkeit oder das Böse kommt nach Justin zu Stande durch Denken, Urtheilen, Begehren, Wollen und Handeln unter der Herrschaft sinnlicher Triebe und vernunftloser Leidenschaften *). Sie bewirken zuerst Trübung des Urtheils und knechten, nachdem die Erkenntniss der Wahrheit geschwunden ist, den Willen. Das ist der Vorgang in jedem Fall, wo es zur Sünde kommt. Doch giebt es Sünden und Verirrungen, die ihrer Natur nach von principieller Bedeutung sind, so dass sie mit innerer Nothwendigkeit weitere Irrthümer und Sünden nach sich ziehen. Eine solche Sünde und Verirrung ist der Abfall von Gott und die Verehrung und Anbetung der Dämonen und Götter. Damit beginnt das Uebergewicht der vernunftlosen Triebe über die Vernunft. Wie kam es dazu?

Ursprünglich standen sich Vernunft und vernunftlose Triebe im Gleichgewicht gegenüber. In der Freiheit besass der Mensch die Fähigkeit, sich für das Vernünftige zu entscheiden und das Gute zu thun. Er folgte zunächst der Vernunft und hätte es fort und fort gethan, wenn nicht von aussen her verwirrende Einflüsse sich geltend gemacht und ein Uebergewicht der Leidenschaften herbeigeführt hätten. Das geschah durch die Dämonen.

Die Dämonen sind Wesen, die entstanden „als die Engel, denen Gott die Sorge für die Menschen übertragen hatte, die Ordnung Gottes verletzten, sich mit Weibern befleckten und Söhne zeugten.“ II, 5. Sie unterjochten sich das menschliche Geschlecht, indem sie dasselbe durch Schreckmittel aller Art einschüchterten, zur Anbetung bewogen und dem wahren Gott abwendig machten. Mittelst trügerischer

*) Sündigen heisst demnach „τὰ ἔθη πρὸ τῆς ἀληθείας τιμᾶν“ oder „ἀνόητον εἶναι“ oder „δόξαν πρὸ τῆς ἀληθείας τιμᾶν“. Vgl. I, 12. 53. Sünder sind „ἀλόγως βιοῦντες καὶ ἐμπαθῶς ἐν ἔθεσι φαύλοις τεθραμμένοι καὶ φιλοδοξοῦντες.“ I, 57.



Zauberkünste und Schriften pflanzten sie falsche Vorstellungen und irrige Meinungen in die Seele der Menschen; sie lehrten ihnen den Götzendienst und das Opferwesen und stachelten sie an zu aller erdenklichen Schlechtigkeit und Bosheit. Das thaten sie, indem sie sich der jedem Menschen innewohnenden Unvernunft und bösen Lust bedienten *). — Seltsamer Weise nimmt Justin an, dass schon vor der Verführung der Dämonen einige Menschen mehr als andere der Herrschaft der unvernünftigen Vorstellungen und Triebe unterworfen gewesen seien. Die Dämonen hatten es leichter bei denen, „die nicht gewohnt sind, die Dinge vernünftig zu beurtheilen" (I, 5. 55. E.) oder die „ohne Vernunft leben" (I, 12). Sie können die, „welche nicht im Stande sind, sich von der Erde los zu machen" leichter überlisten, als die „welche nach dem Schauen der göttlichen Dinge trachten". Vgl. I, 58.

Uebrigens erscheinen die Dämonen nicht als selbständig handelnde Wesen; sie sind von den bösen Engeln abhängig und stehen im Dienste Satans, des Fürsten der bösen Engel (*ὁ ἀρχηγέτης τῶν κακῶν δαιμόνων*), der auch Schlange heisst oder *διάβολος*. I, 28.

So unaufhörlich Justin von den Dämonen redet und alle menschliche Bosheit auf sie zurückführt, so wenig lässt er sich darauf ein, den Fall der Engel oder den Fall Satans zu erörtern. Es ist genug, zu wissen, dass alle thörichten Meinungen, aller Aberglaube (*δεισιδαιμονία*), alle Vorurtheile (*δόξα τῶν νομιζομένων ἀξιωμάτων*), aller Frevel und vor Allem die geschlechtlichen Sünden und widernatürlichen Laster von den Dämonen herstammen. Dichter und Philosophen, Gesetzgeber und Regenten stehen in ihrem Dienst und sind ihre Werkzeuge.

Durch wen die erste Sünde des Protoplasten veranlasst ist, erfährt man nicht. Von der Sünde Adams schweigt Justin in den Apologien. Es hat für ihn kein Interesse nach anderen Ursachen der Sünde und Ungerechtigkeit in der Welt zu fragen, nachdem in den Dämonen die Macht entdeckt ist, welche den Abfall vom wahren Gott bewirkt hat und nunmehr eine Herrschaft übt, welche alles Böse, auch das Entsetzlichste und Sinnloseste, erklärlich macht. Nur beiläufig weist er darauf hin, dass, wie die Dinge jetzt liegen, alle Menschen in eine schon sündige Gemeinschaft hineingeboren werden, von Jugend auf dem Einfluss schlechter Sitten und bösen Beispiels unterstellt sind, und darum alle sündigen. Sie lassen sich schwer ändern, haben eine grosse

*) vgl. II, 5. I, 10. 12. 14.



Hinneigung zu den sinnlichen Lüsten und es ist nicht leicht, sie für das Gute zu gewinnen *).

Also die Thatsache der allgemeinen Herrschaft des Bösen setzt Justin voraus. Zur Erklärung derselben genügen ihm völlig die allen Menschen von Natur anhaftenden sinnlichen Triebe, die Verführung der Dämonen, der durch sie bewirkte Abfall von Gott, die Corruption der Sitten und die Macht des bösen Beispiels. Von einer durch die Sünde der Stammeltern des menschlichen Geschlechts herrührenden und durch Vererbung fortgepflanzten Alteration der menschlichen Natur sagt Justin nichts. Trotz aller Anreizungen aber, denen der Mensch von Seiten seiner sündigen Mitmenschen und der Dämonen unterworfen ist, bleibt die Sünde eine That der Freiheit, für die Jedermann die volle Verantwortung zu tragen hat **).

Dass Justin sich in seiner Auffassung des Urzustandes der Protoplasten, in der Bestimmung des Wesens der Sünde und in dem, was er über die Folgen derselben sagt, mit der dualistischen Denkweise berührt, liegt auf der Hand. Die Lehren von der sittlichen Indifferenz des gottgeschaffenen Menschen, von dem der menschlichen Natur anhaftenden *ἄλογον*, von der Hinneigung der *ἐπιθυμία* zum Unvernünftigen, von der Unzerstörbarkeit der sittlichen Kräfte und von der Unwandelbarkeit der menschlichen Natur, sind nicht auf christlichem oder alttestamentlichem Boden erwachsen. Doch ist er gleichzeitig von einer ganz entgegengesetzten Gedankenströmung beherrscht. Das beweist nicht nur, wie schon oben bemerkt, seine Lehre, dass das Böse ausschliesslich in der Freiheit seinen Ursprung nehme, sondern auch seine Dämonenlehre. So phantastische Elemente in dieselbe aufgenommen sind, so dient sie doch dazu, die Entstehung der Sünde und das Wachsthum derselben in einer der christlichen Anschauung entsprechenden Weise zu erklären. Durch diese Lehre wird aufs neue der Gedanke eingeprägt, dass das Böse in der Sphäre der Geisterwelt seinen Anfang genommen habe und nicht aus dem hylischen Principe stamme, also in jeder Hinsicht aus der Freiheit hervorgegangen sei. Ebenso bedeutsam ist es, dass Justin dem Gedanken Raum giebt, die Sünde habe mit dem Abfall vom wahren Gott begonnen, und durch denselben habe die Herrschaft

*) I, 61: *ἐν ἔθεσι φαύλοις καὶ πονηραῖς ἀναστροφαῖς γεγόναμεν.* II, 1: der Mensch ist *δυσμετάθετος καὶ φιλήδονος καὶ δυσκίνητος πρὸς τὸ καλόν.*

**) Vgl. Weizsäcker a. a. O. S. 108.

der Sünde über die Welt ihren Anfang genommen. Er ist offenbar geneigt zu glauben, mit dem Abfall von Gott sei ein so grosses Uebergewicht der Sinnlichkeit über die Vernunft, des Irrthums über die Wahrheit, des Bösen über das Gute eingetreten, dass es der Menschheit seitdem in Wirklichkeit so gut wie unmöglich war, von sich aus die Macht der Sünde zu brechen. Hier folgt er unwillkürlich dem echt christlichen Gedanken, dass die erste Sünde Auflehnung wider Gott war, Loslösung des Menschen von Gott zur Folge hatte und darum den Menschen unfähig machte, das Gute zu wollen und zu thun.

Einer Verknüpfung widersprechender christlicher und fremdartiger Gedanken werden wir bei Justin noch öfters begegnen. Sie ist die Ursache der Verwirrung, die in den nachfolgenden Erörterungen zu Tage tritt.

e) Von der Unfähigkeit des Menschen, von sich aus die vollkommene Gerechtigkeit herzustellen.

Trotz des grossen, durch den Götzendienst und die Sünde angerichteten Verderbens hat die Welt die Fähigkeit, das Gute zu erkennen, zu wollen und zu thun, nicht verloren.

Es ist nicht nur captatio benevolentiae, wenn Justin bei den römischen Machthabern voraussetzt, dass sie den Werth der *εὐσέβεια* und *φιλοσοφία* zu schätzen wissen und im Stande sind, sich von Vorurtheilen frei zu machen und dem *σώφρων λόγος* zu folgen. Jedermann weiss noch immer, dass er sich nicht von seinen Trieben und Leidenschaften beherrschen lassen darf und dass er Rechenschaft ablegen muss über sein Leben und über sein Denken *).

Damit ist zunächst nur ein solches Maass von Wahrheitserkenntniss angenommen, wie es nöthig ist, um die Verantwortlichkeit des Menschen sicher zu stellen. Justin aber geht weiter. Der Mensch besitzt trotz der Sünde die Fähigkeit, die Herrschaft des Irrthums und der Sünde zu brechen, und von sich aus zur Frömmigkeit und Tugend zurückzukehren. Das leuchtende Beispiel dafür ist Sokrates, der in Kraft des Logos den Betrug der Dämonen aufdeckte. So weit es Menschen möglich war (*κατὰ τὸ ἀνθρώπινον*) machte er den Versuch die Wahrheit zu erkennen und zu erweisen **). Er ermunterte die Menschen „sich zur Erkenntniss des ihnen unbekannten Gottes, wie sie durch Nach-

*) *Τὴν εὐθύνην τοῦ βίου καὶ λόγου ἄληπτον παρέχειν.* Vgl. I, 1—3.
**) Vgl. II, 10. 48. C.

denken und Forschen gewonnen wird“ aufzuraffen. II, 10. Er war ein Mann, dem die Wahrheit über Alles ging. II, 3. Eine ebenso hohe Stufe der Erkenntniss und der Frömmigkeit hat Menander erreicht, der da lehrte, dass man Gebilde von Menschenhand nicht anbeten dürfe. I, 21. Ein hohes Maass sittlichen Denkens findet sich bei Plato, Xenophon und Heraclit und selbst bei den in der Gotteslehre so verwerflichen Stoikern. Namentlich ist es anzuerkennen, dass all die Genannten und auch die Stoiker im Interesse der Tugend das Vorhandensein der menschlichen Freiheit und Verantwortlichkeit betonen *).

Weiter steht es fest, dass trotz der Herrschaft des Bösen in der Welt die Gesetzgeber überall mehr oder weniger das Bestreben und das Vermögen bekunden, das Böse zu hemmen und das Gute zur Herrschaft zu bringen. Das ist so natürlich, dass es nur dämonischen Einwirkungen zuzuschreiben ist, wenn irgendwo Gesetze vorhanden sind, die das Thun des Bösen zur Pflicht machen **).

Das Vermögen der anerschaffenen geistigen Kräfte geht noch weiter. Viele Menschen haben trotz der Sünde nicht nur ihre Stimme für die wahre Gottesverehrung und Tugend erhoben, sondern auch in dem Grade der Vernunft nachgelebt, dass man sie Christen nennen muss. Sokrates, Heraclit, Abraham und Elias werden hier genannt. I, 46. Sie haben das Böse gemieden, das Gute gethan, die Wahrheit ohne Furcht bekannt und sind wie die Christen verfolgt worden. II, 8.

Wenn es so mit der Menschheit steht; wenn durch die Sünde das Verhältniss zwischen Gott und der Creatur so wenig aufgehoben ist, dass es nur einer energischen Anstrengung bedarf, um ein „Christ“ zu werden, indem man dem göttlichen Logos in den Weisungen des eigenen Geistes folgt: so fragt sichs, wozu es noch einer Erlösung und eines Eingreifens Gottes zur Wiederherstellung der Gerechtigkeit bedarf.

Die Unklarheit, mit der Justin diese Frage beantwortet, die Widersprüche, in die er sich hier verwickelt, zeigen, dass er sich in zwei Gedankenkreisen bewegt, die mit einander im Grunde nichts gemein haben.

So gross nämlich die Leistungsfähigkeit der natürlichen Vernunft des gefallenen Menschen auch ist, so ist sie doch erstens nicht gross genug, um eine totale Erkenntniss der Wahrheit zu

---

*) Vgl. II, 7. 8. 11.

**) Vgl. I, 10. II, 7. 9. 10.

Wege zu bringen, und zweitens reicht sie nicht aus, um die Lehre von Gott, von der Gerechtigkeit und von der Vergeltung so evident und überzeugungskräftig vorzutragen, dass sie ein Gemeingut der Menschheit werden, auch die Ungebildeten, Weiber und Männer, Barbaren wie Griechen gewinnen, zur Umkehr bewegen und zur Hingabe an Gott begeistern kann. „Es ist schwer — sagte Sokrates — den Vater und Schöpfer des Alls zu finden, und es ist nicht gut möglich (*ἀσφαλές*) wenn man ihn gefunden hat, Anderen eine Mittheilung über ihn zu machen.“ II, 10. „Niemand ist von Sokrates in der Weise überzeugt worden, dass er um dieser Lehre willen in den Tod gegangen wäre, während Christo nicht nur Philosophen glaubten, sondern auch Idioten.“ Wie ist das zu erklären?

Justin führt zweierlei zur Erklärung an. Es liegt erstens an dem Dasein und dem Einflusse der Dämonen, deren Herrschaft der menschliche Logos nicht brechen kann, und zweitens daran, dass die Menschheit von Natur nicht über den ganzen Logos verfügt, sondern nur *σπέρματα τοῦ λόγου*, Bruchstücke oder Theile der Vernunft besitzt.

Justin hat keine Ahnung davon, dass er damit zwar die Nothwendigkeit göttlichen Eingreifens erwiesen, aber auch zugleich Gott dafür verantwortlich gemacht hat, dass es zur Sünde gekommen ist. Warum hat er nicht von Anfang den Menschen besser ausgerüstet oder die Herrschaft der Dämonen, denen der so kümmerlich ausgerüstete Mensch nicht gewachsen war, von Anfang an gebrochen?

Diesen Consequenzen entzieht sich Justin zum Theil durch die Erwägung, dass die Logosbestandtheile, die der Mensch empfangen hatte, unter normalen Verhältnissen zur Herstellung der Gerechtigkeit ausgereicht hätten, dass sie aber, nachdem die verführerische Thätigkeit der Dämonen begonnen hat, zwar auch noch zum Widerstande genügen, jedoch nur zur Noth und nur in einzelnen und seltenen Fällen.

Woher stammt aber die relative Schwäche der menschlichen Vernunft? Justin sagt: weil der Mensch nicht den ganzen Logos besitzt, erkennt er auch nur Bruchtheile der Wahrheit (*σπέρματα τῆς ἀληθείας*), und seine Erkenntniss ist nebelhaft *). Darum ist sie widerspruchsvoll und führt demgemäss zu keinem genauen, sicheren und unwiderleglichen Wissen **).

*) *Διὰ τῆς ἐνούσης ἐμφύτου τοῦ λόγου σπορᾶς ἀμυδρῶς ἐδύναντο ὁρᾶν τὰ ὄντα.* II, 13.

**) *Οἱ δὲ τἀναντία ἑαυτοῖς ἐν κυριωτέροις εἰρηκότες οὐκ ἐπιστήμην ἄποπτον καὶ γνῶσιν τὴν ἀνέλεγκτον φαίνονται ἐσχηκέναι*, II, 13. Vgl. I, 44.

Das hätte noch einen guten Sinn, wenn Justin der Meinung wäre, dass das Erkenntnissvermögen nur in dem sündig gewordenen Menschen so Kümmerliches leistet. Aber mit keinem Worte deutet er darauf hin. Er spricht zwar vom Menschen, wie er gegenwärtig ist; aber er leitet die Mängel der Erkenntniss nur von der mangelhaften Beschaffenheit der geistigen Anlagen und nicht von der Sünde her. Das geht deutlich hervor aus der Wendung: „*οἱ προγεγενημένοι τοῦ Χριστοῦ κατὰ τὸ ἀνθρώπινον πειραθέντες τὰ πράγματα θεωρῆσαι καὶ ἐλέγξαι*". II, 13. 48. C. In dem Bestreben, die Verantwortlichkeit des Menschen zur Anerkennung zu bringen, hatte er behauptet, der Mensch sei nach wie vor im Besitz der vollen Freiheit und einer ausreichenden Erkenntniss von Gut und Böse; er könne gerecht leben und es von sich aus dahin bringen, ein „Christ" zu sein; so gross sei der Antheil des Logos, den er habe, und die Kraft dieser göttlichen Gabe. Und nun, wo es ihm darauf ankommt, die Nothwendigkeit einer göttlichen Hülfe darzuthun, malt er nicht nur das Verderben der Welt mit grellen Farben, sondern spricht dem natürlichen Menschen überhaupt und abgesehen von den zerstörenden Wirkungen der Sünde die Fähigkeit einer vollkommenen und ausreichenden Erkenntniss Gottes ab. Sein Wissen ist immer und nothwendigerweise lückenhaft, widerspruchsvoll. Die Wahrheit ist nur auf philosophischem Wege annähernd erreichbar und darum für die grosse Menge unzugänglich. Er kann nun nicht genug sagen von der Mangelhaftigkeit dessen, was die Philosophen unter den Griechen in theoretischer Hinsicht geleistet haben. So bedeutend ihre sittlichen Leistungen und so tiefgehend ihre sittlichen Erkenntnisse waren, so unzureichend war ihr religiöses Wissen. Ja das Meiste, was sie in dieser Beziehung erkannt haben und namentlich Alles, was sich auf das überirdische Leben und auf die unsichtbaren und himmlischen Dinge bezieht, wie die Unsterblichkeit der Seele und die Vergeltung im Jenseits, ist nicht einmal ihr Eigenthum. Sie haben es der prophetischen Offenbarung entlehnt (I, 43). Von dorther stammen die meisten *σπέρματα ἀληθείας* *). Aber auch das prophetische Wort haben sie nur stückweise benutzt und halb verstanden, so dass sie über das Halbwahre, Unklare ihres eigenen Denkens nicht hinaus kamen. Plato weiss z. B. von einer Bestrafung der Bösen nach dem Tode, aber er kennt nur eine langdauernde Strafe und leugnet die ewige; auch schliesst er die Leiber der Verstorbenen von der Bestrafung

*) vgl. I, 44. 82. A.

aus. Ebenso verhält sichs mit Plato's Lehren von der Schöpfung und vom Sohne Gottes *). Bei den Stoikern lässt sich aus denselben Ursachen eine ähnliche Mischung von Wahrheit und Irrthum in der Lehre vom Weltbrande und in der Lehre von der Nothwendigkeit und Freiheit nachweisen. Der Widerspruch in der letzteren liegt offen zu Tage. Ihre Gotteslehre ist verwerflich, ihre Ethik vortrefflich.

Ebenso verhält sichs mit den Gesetzen und Vorschriften menschlicher Gesetzgeber. Man kann sie als Beweis für die Güte der menschlichen Vernunft geltend machen, denn sie sind der Vernunft entsprechend und fordern Gerechtigkeit; aber auf der andern Seite sind sie doch unvollkommen. Sie fordern nur äussere Handlungen und sind ausser Stande, die Gesinnung zu regeln.

Kurz die Vernunft kann wohl erkennen, was Gut und Böse ist, aber sie kann von sich aus weder eine absolut sichere Gotteserkenntniss noch eine feste Ueberzeugung betreffs der zukünftigen Strafe und des zukünftigen Lohnes bewirken. In so weit stehen auch ihre sittlichen Vorschriften in der Luft; denn die Voraussetzung der Gerechtigkeit ist der Glaube an die göttliche Allwissenheit und die treibende Kraft der Gerechtigkeit ist der Glaube an die göttliche Vergeltung oder an die ewigen Strafen und an den ewigen Lohn. Vgl. I, 12. Indess für Zeiten ruhiger und normaler Entwickelung genügten die *σπέρματα τοῦ λόγου*. Man konnte kraft der Freiheit auch mit einzelnen Wahrheitselementen ein tugendhaftes Leben führen. Die sittliche Erkenntniss reichte zur Noth aus. Aber nach dem Auftreten der Dämonen bedarf es festerer Stützen und stärkerer Antriebe. Mag es noch immer Einzelnen gelingen, sich trotz nebelhafter Vorstellungen von Gott und vom zukünftigen Leben mit klarer sittlicher Erkenntniss zu wirklicher Gerechtigkeit aufzuschwingen und wie „Christen" zu leben: im Grossen und Ganzen geht die Menschheit dem Verderben entgegen, wenn nicht die logischen Potenzen in der Welt verstärkt werden und die Erkenntniss Gottes und das Wissen um das zukünftige Leben vervollständigt wird. Eine Steigerung der Freiheit oder der sittlichen Kraft, des menschlichen Wahlvermögens ist weder nöthig noch möglich; die Freiheit ist intakt geblieben. Nur das Erkenntnissvermögen des Menschen ist spermatisch und nur sein Erkennen trägt den Stempel der Unvollkommenheit. Wird seine Erkenntniss nur in der Richtung auf die überirdischen Dinge vervollständigt und geschieht es in einer solchen Weise, dass Jedermann, auch der Ungebildete und Laie

*) vgl. I, S. 60.

zum Glauben und zu fester Ueberzeugung gelangen kann, dann ist die Möglichkeit gerecht zu werden, wieder hergestellt. Es kommt nur noch darauf an, dass die frühere Ungerechtigkeit getilgt und abgethan und die zu leistende Gerechtigkeit durch Niederhaltung der Dämonen erleichtert werde.

Damit ist das Programm für die erlösende Thätigkeit Gottes entworfen. Der ganze Logos muss erscheinen. Er muss wesentlich Lehrer sein. Er muss Gott als die Quelle und als den Wächter aller sittlichen Gebote kund thun und demgemäss das Sittengesetz vertiefen; er muss endlich die Aussicht auf den Lohn der Unsterblichkeit sicher stellen (sich als den Zerstörer des Todes erweisen) und denen, die seine Lehre annehmen und ihm folgen wollen, die Vergebung ihrer früheren Sünden verbürgen und die Macht der Dämonen brechen.

In wie weit die durch Christus geschehene Erlösung diesen Ansprüchen genügte, werden wir sogleich sehen. Hier constatiren wir nur die Widersprüche, in die er sich verwickelt, weil er dem Christenthum gerecht werden will und es doch nicht zu thun vermag.

Er weiss sich gar nicht zurecht zu finden. Die christliche Lehre von der Schöpfung und der von ihm so hoch gehaltene christliche Gedanke, dass Gott Vater des Alls sei, legten ihm die Verflichtung auf, die Welt und den Menschen für so vollkommen als möglich zur Lösung der sittlichen Aufgabe ausgerüstet zu denken. Seine eigene, der philosophischen Logoslehre angepasste und der heidnischen Weltanschauung entstammende Anthropologie bewog ihn, die religiös-sittliche Anlage des Menschen als Ausrüstung mit logischen Kräften oder mit Theilen und Samenkörnern des Logos vorzustellen *). Damit war die Verwirrung eingeleitet; denn die christliche Vorstellung von der ursprünglichen Vollkommenheit des gottgeschaffenen Menschen war durch die Lehre vom Logosantheil ebensowenig zu richtigem Ausdruck gebracht, wie die andere christliche Vorstellung von der creatürlichen Beschränktheit des gottgeschaffenen Menschen. Die christliche auf dem A. T. ruhende Lehre vertrug weder den Gedanken, dass der Mensch in seiner geistigen Anlage einen Antheil am göttlichen Wesen oder einen Bruchtheil der geistigen Substanz Gottes besitze, noch auch den anderen, dass der Mensch wegen des bruchstückartigen Cha-

*) Diese Anschauungsweise konnte nur festgehalten werden, wenn man den Logos als „Vernunft“ Gottes und nicht als das „Wort“ Gottes auffasste.

rakters seines Logosantheils nur eine nebelhafte Erkenntniss göttlicher und himmlischer Dinge habe. Die Lehre von der Freiheit als von einem Vermögen, das von sich aus die Gerechtigkeit herzustellen im Stande sei, und unter gar keinen Umständen verloren gehen könne, war für den christlichen Gedankenkreis ebensowenig passend wie die andere, dass die Vernunft des geschaffenen Menschen an und für sich und auch abgesehen von der Sünde Gott nicht ausreichend zu erkennen vermöge.

Die Widersprüche, in die sich Justin verwickelt, wenn er in Einem Athem die Fähigkeit des Menschen, von sich aus gerecht zu leben, und die Unfähigkeit, die ganze Wahrheit zu erkennen, behauptet, zeigen, dass er den nothwendigen christlichen Gedanken zur Geltung bringen will, die Welt sei erlösungsbedürftig aber auch erlösungsfähig; dass er aber von seinen Voraussetzungen aus ausser Stande ist, für denselben die richtige Form zu finden. Seine Begriffe von Gut und Böse, von Gerechtigkeit und Sünde, von creatürlicher Vollkommenheit und Unvollkommenheit sind zu abweichend von den entsprechenden christlichen, als dass es ihm gelingen könnte, die Nothwendigkeit der Erlösung so zu begründen, wie es innerhalb des christlichen Gedankenzusammenhanges geschah und geschehen musste. Für die religiösen Grundgedanken des Christenthums hatte er nun einmal kein Verständniss.

Ob wir richtig gesehen haben, muss sich an Justins Lehren von der Wiederherstellung der Gerechtigkeit durch Gott und den Menschen erweisen.

f) Von Gottes Maassregeln zur Vorbereitung der *σωτηρία* oder von den Propheten.

Das Wort „*σωτηρία*“ hat bei Justin eine Bedeutung, die von der genuin christlichen und heutzutage üblichen abweicht. Im letzten Grunde bezieht Justin die *σωτηρία* auf die Befreiung vom Tode und auf Zutheilung des ewigen Lebens. Sodann auf die Befreiung von der Macht der Dämonen; und endlich zwar auch auf das göttliche Thun zur Wiederherstellung der menschlichen Gerechtigkeit, aber immer nur so, dass Gott dem Menschen die Möglichkeit eröffnet, sich selbst von der Ungerechtigkeit zu reinigen und sich selbst die Gerechtigkeit, welche Bedingung der schliesslichen *σωτηρία* ist, durch die ihm in der Schöpfung dargereichten geistigen und sittlichen Potenzen zu erwerben.

Mit der Herstellung dieser Möglichkeit beginnt das göttliche Thun zur Rettung der Welt (*σωτηρία*); und zwar vollzieht es sich

erstens in vorbereitenden Maassregeln und sodann in der Sendung des Erlösers.

Die Vorbereitung der Erlösung geschieht durch Mittheilung des prophetischen Geistes Gottes an die Welt. Kraft derselben wurden von Alters her einige Männer unter den Juden und unter den Heiden Hystaspes und die Sibylle (I, 20. 44.) befähigt, alle in der Welt vergessenen oder nur halb und unklar erkannten religiösen und sittlichen Wahrheiten und namentlich die auf „himmlische Dinge“, auf Gott und die unsichtbare Welt bezüglichen, und das zukünftige Leben betreffenden Erkenntnisse zu lehren und mitzutheilen. Prophetisch aber heisst der göttliche Geist, der in ihnen wirksam war, weil alle seine Belehrungen im engsten Zusammenhange stehen mit Vorausverkündigungen der zukünftig bevorstehenden göttlichen Thaten zur Erlösung der Welt. Vor Allem weissagt er die Sendung des Erlösers und die Ereignisse, in denen seine Zukunft vorbereitet wird, die sich mit seiner Person zutragen und die sein Auftreten begleiten oder demselben nachfolgen.

Da die Zukunft vorausverkündigen nur ein Werk des allwissenden Gottes sein kann, so sind die Lehren der Propheten durch ihren Zusammenhang mit den Weissagungen, wofern dieselben und in dem Maasse als sie eintreffen, ihrem göttlichen Ursprunge nach beglaubigt *).

Die Lehren und Weissagungen der Propheten sind in hebräischer Sprache schriftlich verzeichnet und auf Befehl des ägyptischen Königs Ptolemäus in die griechische Sprache übertragen worden. Das Alter dieser Schriften ist verschieden: einige sind fünftausend, andere dreitausend, andere zweitausend, tausend und achthundert Jahre alt; denn die Propheten traten nach und nach zu verschiedenen Zeiten auf. Die Summe ihrer auf Jesus den Christ bezüglichen Vorausverkündigung ist: „dass er kommen werde, geboren von einer Jungfrau, dass er zum Manne heranwachsen, alle Krankheiten und Schwachheiten heilen und Todte auferwecken, Missgunst erfahren und unerkannt sein werde, dass er am Kreuze sterben und auferweckt in den Himmel aufsteigen werde; dass er Gottes Sohn sei und so heissen werde; dass Einige von ihm ausgesandte Männer unter dem ganzen Menschengeschlecht das Alles verkündigen werden, und dass vorzugsweise die Menschen aus der Zahl der Heiden an ihn glauben werden.“ I, 31.

Der erste dieser Propheten war Moses. I, 32. Er weissagte, dass das Königthum in Juda dauern solle bis zur Ankunft dessen,

*) Vgl. I, 31. 32. 33. 36.

dem es beschieden ist *). Damit hat Moses zugleich den zukünftigen Retter als „πρωτότοκος τῷ θεῷ“ gekennzeichnet; denn nur dem Erstgebornen gebührt die Herrschaft Gottes **). Moses verkündete zum Voraus, dass er die Erwartung der Völker sein d. h. dass man nach seiner Erscheinung ihn als einen erwarten werde, der wiederkommen solle. Schon Moses hat (Gen. 49, 10 ff.) vorausgesagt, dass er auf einem Eselsfüllen, das an einem Weinstocke angebunden war, einziehen und dass er leiden und mit seinem Blute diejenigen reinigen werde, die ihm glauben. Ja er deutete darauf hin, dass sein Blut nicht aus menschlicher Zeugung, sondern aus göttlicher Kraft seinen Ursprung nehmen werde, also auf die Geburt aus der Jungfrau; denn „er wird, sagt Moses, sein Gewand waschen in Traubenblut. Traubenblut aber ist nicht von Menschen gemacht, sondern von Gott gewirkt.“ Vgl. I, 32.

Nächst Moses ist kein Prophet so bedeutsam als Jesaias. Doch citirt Justin in den Apologien öfters als prophetische Schriften die Psalmen Davids. Auch Jeremias, Ezechiel, Daniel, Joel, Micha und Sacharja werden häufig benutzt.

Diese Propheten verkünden ausser dem schon Erwähnten die Abstammung des Erlösers von Jakob und aus der Familie Isai, Bethlehem als den Ort seiner Geburt, seinen Namen „Gott mit uns“, seinen Aufenthalt im Himmel nach seiner Auffahrt bis zu der Zeit, da seine Feinde und besonders die Dämonen überwunden sein werden und die Zahl der Gerechten voll geworden ist. Sie weissagen, dass seine Lehre grossen Erfolg haben werde, dass das Gericht der Zerstörung Jerusalems und der Verwüstung des heiligen Landes über die ungläubigen Juden kommen werde; dass die Verfolgung über die Gläubigen hereinbrechen und dass Christus nach seiner ersten unscheinbaren Parusie in Herrlichkeit in einer zweiten mit allen Engeln erscheinen werde, um die Todten aufzuerwecken und die Würdigen mit Unsterblichkeit zu bekleiden, die Bösen aber mit dem Satan und allen Dämonen in das ewige Feuer zu verstossen. Vgl. I, 31—59.

Alle Weissagungen stammen im letzten Grunde vom göttlichen Logos, der die Propheten (durch den Geist) zum Reden bewegte. Und der prophetische Geist redet aus ihnen bald in der Person des Vaters der Welt, bald in der Person des zukünftigen Christus, bald in seiner eigenen Person (πρόσωπον), dann aber auch in der

---

*) I, 32: ἕως ἂν ἔλθῃ ᾧ ἀπόκειται. Vgl. Otto, l. c. z. d. St. I, S. 97. Not. 3. Die Lesart ist unsicher, da die Handschriften auseinandergehen.

**) Vgl. I, 33. 75. C. und Otto z. d. St. I, S. 103. Not. 12.

Person des israelitischen Volks und der übrigen Völker, die dem Herrn (Christus) oder dem Vater-Gott in Rede und Gegenrede gegenüber treten. Vgl. I, 37—39.

Abgesehen von den Weissagungen deckt der prophetische Geist die Gottlosigkeit der Menschen und besonders der Juden auf. Er rügt den jüdischen Tempeldienst und das äusserliche gesetzliche Wesen und fordert wahre Gerechtigkeit und Tugend. I, 39. Durch Moses lehrt er die Schöpfung der Welt und dass die Menschen frei geschaffen sind. Durch Jesaias dringt er auf wahrhafte und vollkommene Gerechtigkeit und fordert aufrichtige Bekehrung, indem er ebenfalls die Freiheit des Menschen lehrt. Denen die ihre Sünde bereuen, sagt er die Vergebung der Sünden im Namen Gottes zu. Mit grossem Nachdrucke verkündet der Geist endlich die Unsterblichkeit der Seele und die Bestrafung der Gottlosen nach Leib und Seele in der Hölle.

Ausser den Belehrungen und Weissagungen, die Gott der Welt durch die Propheten hat zu Theil werden lassen, dienen zur Vorbereitung des Heils auch vorübergehende Erscheinungen des göttlichen Logos „ἐν εἰκόνι ἀσωμάτων καὶ ἐν ἰδέᾳ πυρός". Eine solche wurde Moses zu Theil. Der Logos erschien ihm im feurigen Busch, belehrte ihn über sein Dasein und that ihm kund, dass er der Gott Abrahams sei. Vgl. I, 62. 63.

Die das Heil vorbereitende Thätigkeit Gottes besteht also darin, dass er die Menschen über Dinge und Wahrheiten belehrt, welche sie entweder noch nie völlig erkannt oder die sie in Folge der Sünde und des Abfalls von Gott vergessen haben, deren Kenntniss aber zum frommen und gerechten Leben unbedingt nothwendig ist; sodann darin, dass er das Kommen des Erlösers voraussagt.

Da aber nach Justin die Kenntniss der durch die Propheten mitgetheilten religiösen und sittlichen Wahrheiten zur Herstellung der Gerechtigkeit auf Erden genügt, so fragt sichs, wozu es noch der Sendung des Sohnes Gottes und der auf ihn bezüglichen Weissagungen bedarf.

Justin hat sich diese Frage niemals gestellt und sie nirgends beantwortet. Aber der Zusammenhang seiner Gedanken lässt nur Eine Antwort zu. Die Erscheinung Christi auf Erden bestätigt alle auf ihn bezüglichen Weissagungen, besiegelt ihren prophetischen Charakter und damit ihren Ursprung aus Gott, der allein die Zukunft voraus weiss. Sind auf diese Weise die Weissagungen der Propheten als aus göttlichem Geiste stammende dargethan, so sind auch ihre religiösen und sittlichen Belehrungen als wahr erwiesen und auf die Autorität Gottes gegründet.

Zu voller Geltung also kommen die prophetischen Schriften erst durch die Erscheinung Christi im Fleisch. Sie beglaubigen Christum als den Gesandten und Sohn Gottes, der durch Weissagungen vorherverkündigt ist, und sie werden durch den, der die Erfüllung aller Weissagungen ist, beglaubigt. Mit anderen Worten: alle Gottesoffenbarung muss, wenn sie Glauben finden soll, als Weissagung und Erfüllung (der Weissagung) auftreten. Die Wahrheit muss in zweierlei Weise erscheinen, als weissagende und als geweissagte.

Damit ist aber auch klar gesagt, dass die prophetischen Schriften im Grunde nur für die, welche an Christum glauben, göttliche Schriften, Quellen der Wahrheit sind. Sie sind in diesem Sinne christliche Schriften, nur für Christen vollkommen verständlich und überzeugend; für sie aber auch unentbehrlich. Nur im Zusammenhange mit ihnen ist Christus glaubwürdig. Die Quelle aller erlösenden Wahrheit ist: Christus und die Propheten.

Je nachdrücklicher so der absolute Werth des A. T.'s für die christliche Gemeinde betont und das A. T. als christliches Eigenthum in Anspruch genommen wird, desto auffallender ist es, dass Justin die heilsgeschichtliche Bedeutung des jüdischen Volks gar nicht zu würdigen weiss. Die Propheten treten zwar mit kaum nennenswerthen Ausnahmen innerhalb des jüdischen Volks auf, aber man erfährt nirgends, warum das eben dort geschah und in welchem Zusammenhange sie und ihre Weissagungen zu diesem Volke stehen. Ebensowenig wird die Frage ins Auge gefasst und beantwortet, warum Christus als Jude geboren wurde. Er steht zwar zu der Prophetie des Volks in engster Beziehung, nicht aber zu seiner Geschichte. Man erfährt überhaupt nicht, wann und womit die Geschichte dieses für das zukünftige Heil so wichtigen Volkes seinen Anfang nimmt. Die Patriarchen haben mit den späteren Juden nichts gemein. Abraham wird zwar als ein frommer Mann gepriesen und ein „Christ“ genannt, aber nur in demselben Sinne wie Sokrates und Heraclit. Neben ihm werden noch Ananias, Asarjas und Misael und Elias genannt. I, 46. Die Erwähnung der drei Männer im feurigen Ofen *) und des Elias neben Sokrates macht den Eindruck, als habe die Zugehörigkeit zum jüdischen Volke an und für sich nichts zu bedeuten und als ständen die frommen Juden, ja selbst die Propheten unter ihnen, welche keine Schriften hinterlassen haben, ganz auf einer Stufe mit den frommen Heiden. Es sind nur tugendhafte Menschen, die vor Christus

*) Dan. 3, 12. Vgl. Otto z. d. St. I. S. 129. Not. 10.

gelebt haben. Als der erste Prophet gilt Moses, aber von der Bundschliessung Gottes mit dem Volke, von der Gesetzgebung, von der Geschichtsleitung Gottes sagt Justin in den Apologien kein Wort. Er rügt nur den Tempeldienst der Juden, das äusserlich gesetzliche Wesen, die Thieropfer und die Heilighaltung der Sabbathe und Monate und dass sie sagen, „es sei gut festzuhalten an den alten Sitten“ I, 49. Trotz ihrer Gesetzlichkeit sind sie schlimmer als die Heiden, denn sie haben von Anfang an die Wahrheit gekannt und sind ihr nicht gefolgt *). Sie haben Christo nicht nur den Glauben versagt, sondern haben ihn verworfen und getödtet, obgleich er ihnen von Anfang an verkündigt wurde. Sie verharren in ihrem Unglauben, obgleich sie die Erfüllung der auf die Feinde Christi bezüglichen Weissagungen an sich selbst in schmerzlichster Weise erfahren haben. I, 47. 49. Solche Bosheit treibt sie immer noch zur Verfolgung der Christen und zu den entsetzlichsten Verläumdungen, die sie über die Anhänger Jesu Christi verbreiten. Ihre Gottentfremdung documentirt sich in der völligen Unfähigkeit, die Schriften, welche sie eines Besseren belehren könnten, zu verstehen und zu deuten. Sie verdrehen alle Weissagungen und kämpfen gegen alle Auslegungen der Christen. Sie nennen süss bitter und bitter süss, Licht Finsterniss und Finsterniss Licht. I, 49.

Justins Unvermögen, der Offenbarungs- und Heilsgeschichte im alttestamentlichen Stadium eine Bedeutung abzugewinnen, und die Bundschliessung Gottes mit dem erwählten Volke, die mosaische Gesetzgebung und die wunderbare göttliche Leitung der alttestamentlichen Gemeinde als Vorbereitungen für das Heil der Welt zu würdigen; die Gedankenlosigkeit, mit der fast alle Organe und Träger der göttlichen Offenbarung oder des Logos, die Propheten, Christus und die Apostel als Juden anerkannt und doch ausser aller Beziehung zum jüdischen Volke aufgefasst werden; die Kühnheit, mit der die alttestamentliche Schrift als Eigenthum der christlichen Gemeinde in Anspruch genommen, wie ein Buch christlicher Lehre und als das Buch der Offenbarung schlechthin behandelt und von dem geschichtlichen Boden, aus dem sie erwachsen ist, abgelöst wird: das Alles bildet ebenso wie die schroffe Beurtheilung des jüdischen Volks aller Zeiten und die Zurücksetzung desselben gegen die Heiden eines der charakteristischsten Merkmale der Justin'schen Denkweise. Und je unzweifelhafter es feststeht, dass er mit seinen Anschauungen keinen ganz singulären Standpunkt

*) Vgl. I, 43. 44. 60.

einnahm, sondern weit verbreitete Ansichten vertrat, desto grössere Aufmerksamkeit haben wir ihm in dieser Beziehung zu schenken. Nur wird es gerathen sein, gerade für diesen Punkt die Darlegungen des gegen die Juden gerichteten Dialogs abzuwarten.

Hier bemerken wir nur Folgendes. Der Mangel an Verständniss für die alttestamentliche Geschichte und die Auffassung der prophetischen Schrift als eines Buchs christlicher Lehre mussten eine ebenso kümmerliche wie gewaltsame Deutung des A. T.'s zur Folge haben. Denn die alttestamentliche Lehre ist ohne Einsicht in die Geschichte der Heilsoffenbarung nicht zu verstehen; und was Justin „christliche Lehre“ nannte, war weder echt christlich noch alttestamentlich.

Schon seine Ansichten vom Zwecke der prophetischen Offenbarung stimmte nicht mit dem, was sich aus dem A. T. darüber entnehmen liess. Er meinte, sie bezwecke Belehrung über Gottes Wesen im Allgemeinen und namentlich über sein Verhältniss zur Welt als Schöpfer und Regierer derselben. Er glaubte, die Offenbarung sage nur deutlicher und klarer, was auch die Vernunft annähernd zu erkennen vermöge, und war der Ueberzeugung, dass dort, wo man durch die Propheten ganz genau über das Verhältniss Gottes zur Welt unterrichtet und von seiner Güte, Allwissenheit und vergeltenden Gerechtigkeit überzeugt worden sei, Frömmigkeit und Gerechtigkeit nothwendig folgen müssten. Das A. T. dagegen zeigt, dass alle Offenbarungen auf Schliessung des Bundes abzielen, den Gott mit den Menschen seiner Wahl eingehen will. Offenbarungen sind dazu da, um den Erwählten kund zu thun, dass der allmächtige Schöpfer und Herr der Welt sie nach seinem freien Ermessen aus der Welt erwählt habe; dass er ihnen gnädig und barmherzig sein, ihnen die Sünde und Missethat erlassen, mit ihnen sein und wandeln und sie erretten wolle *). Offenbarungen theilen also im A. T. Erkenntnisse mit, die ihrer Natur nach durch keine vernünftige Weltbetrachtung und überhaupt nicht durch blosses Nachdenken über Gott gewonnen werden können; denn Erwählung, Bundschliessung, Vergebung sind freie Handlungen des persönlichen Gottes. Wenn ferner das A. T. nur dort Gerechtigkeit und Frömmigkeit anerkennt, wo der Mensch durch den Glauben an Gottes Erwählung in das auf göttlicher Initiative beruhende und durch einen Act freier Gnade begründete persönliche Verhältniss zu Gott eingetreten ist **); wenn nur in der Gemeinschaft des aus

*) Vgl. 2 Mos. 34, 5—14. 33, 12—20. 1 Mos. 17, 1—8.
**) 1 Mos. 15, 1—6.

der Welt ausgesonderten Gottesvolks ein Gott wohlgefälliges Leben denkbar ist: so lässt sich damit der Justin'sche Gedanke, dass die Erkenntniss des Vaters und Herrn der Welt zur Herstellung der Gerechtigkeit genüge, in keiner Weise vereinen. Nach dem A. T. vermag die Erkenntniss Gottes als des Schöpfers und Gesetzgebers und das Wissen um die sittlichen Forderungen Gottes oder, mit anderen Worten, die natürliche Vernunft und Wahlfreiheit des Menschen nie und nimmer das zu leisten, was Justin mit grösster Zuversicht erwartet: vor Gott geltende Gerechtigkeit. Justin hat keine Ahnung davon, dass ausserhalb des neugestifteten Gnaden-Bundes richtige und Gerechtigkeit wirkende Gotteserkenntniss undenkbar und ohne Glauben an Gottes Erwählung sittliche Leistungen und ein erfolgreicher Gebrauch der menschlichen Vernunft und Freiheit unmöglich ist.

Bei einer so tiefgehenden Verschiedenheit in den Grundanschauungen Justins und der alttestamentlichen Schrift kann ein volles Verständniss der auf dem A. T. ruhenden christlichen Lehren nicht erwartet werden *). Nur das verwerthete er aus dem Christenthum, was er einigermassen mit seinen aus dem Heidenthum herübergenommenen religiös-sittlichen Ansichten in Einklang zu bringen vermochte, und ging an Allem vorüber, was in der alttestamentlichen Offenbarung wurzelte. Das zeigt sich vor Allem in der eigenthümlichen Behandlung des folgenden Lehrstücks.

g) Die Vollendung der *σωτηρία* durch Jesus Christus.

1. Der Name des Erlösers. Zu der von den Propheten vorausgesagten Zeit und an dem von ihnen bestimmten Orte wurde der Erlöser geboren und erhielt auf Befehl Gottes den Namen Jesus. Der Name sagt, dass dieser Mensch zum Zweck der *σωτηρία* in die Welt geboren sei. Jesus ist der Eigenname eines Menschen, welcher der *σωτήρ* ist **). In welchem Sinne er Erlöser sein werde, sagt der Engel: er wird, so verkündet er, sein Volk erretten von seinen Sünden. I, 33.

Wenn er Christus heisst, so ist das kein Name, sondern nur ein *προσαγόρευμα*, welches ihn kenntlich macht als den, der von Gott gesalbt ist und durch den Gott Alles geordnet hat ***).

---

*) Vgl. Ritschl a. a. O. S. 282 u. 304.

**) *Ἰησοῦς δὲ καὶ ἀνθρώπου καὶ σωτῆρος ὄνομα καὶ σημασίαν ἔχει.* II, 6.

***) *Χριστὸς δὲ κατὰ τὸ κεχρῖσθαι καὶ κοσμῆσαι τὰ πάντα δι' αὐτοῦ τὸν θεὸν λέγεται.* II, 6. Vgl. Otto z. v. St. a. a. O. I, S. 214. Not. 6.

Justin meint offenbar, dass der Name Christus ihn als das Werkzeug der Schöpfung und damit als den göttlichen Logos bezeichne. Die Deutung ist verworren und erinnert an ähnliche Spielereien mit Worten, denen wir bei ihm begegnen*); auch legt sie Zeugniss dafür ab, wie fern es ihm lag, die Stellung des Erlösers in der alttestamentlichen Geschichte und seine Bedeutung für das alttestamentliche Gottesvolk ins Auge zu fassen.

2. Die Person des Erlösers. Er ist der Sohn Gottes. Dieser Name sagt, dass er vor der Welt und vor allen Creaturen vom Vater der Welt gezeugt wurde als seine höchste Kraft, oder dass er der *πρωτότοκος τοῦ θεοῦ* ist; sodann aber, dass er in wunderbarer Weise durch Gottes Macht von einer Jungfrau geboren und Mensch geworden ist. Weil er in diesem doppelten Sinne Sohn Gottes ist, wird er in zweiter Stelle neben dem Vater der Welt angebetet. Obgleich Mensch nach Leib, Seele und Logos, ist er über alle Menschen erhaben und die höchste Macht nächst Gott. Das ist das Mysterium seiner Person.

3. Der Lehrberuf des Erlösers. Die Aufgabe, die ihm bei der Menschwerdung und mit seiner Sendung in die Welt gestellt war, wird erkannt an den Prädikaten, die ihm beigelegt werden. Das umfassendste ist *σωτήρ;* aber am häufigsten nennt ihn Justin den Lehrer (*διδάσκαλος*) **).

Jesus vollbringt das Werk der Erlösung vor Allem dadurch, dass er als der Mensch gewordene Sohn Gottes die von Gott abgefallene und in Irrthum und Sünde versunkene Welt über Gott, über die wahre Gerechtigkeit und über den zukünftigen Lohn und die ewigen Strafen oder darüber belehrt, dass Gott der Vater der Welt ist, der sie um des Menschen und um der Gerechtigkeit willen geschaffen, mit Kräften zur Gerechtigkeit ausgerüstet hat; dass er ihr als Wächter der Gerechtigkeit gegenüber steht und die Ungerechtigkeit bestrafen und die Gerechtigkeit belohnen will. Zum Zweck der Belehrung ist er geboren. I, 13. Durch Belehrung bewirkt er die *ἀλλαγή καὶ ἐπαναγωγή* des menschlichen Geschlechts. I, 23. Als der Lehrer wird er göttlich verehrt und angebetet I, 6; denn er lehrt die ganze Wahrheit und das vermag er nur, weil er göttlichen Wesens und zwar der Logos Gottes selbst ist, wie sein Name „Sohn Gottes" sagt.

Da Justin mit *ἐπαναγωγή* in allgemeinster Weise die Zurück-

*) Den Christen-Namen bringt er mit *χρηστός* in Verbindung. Otto behauptet sogar, er wolle den Jesusnamen von *ἰάομαι* ableiten. Vgl. a. a. O. I. S. 214. Not. 9.

**) Vgl. I, 4. 6. 8. 13. 14. 21. 32 u. s. f.

führung des menschlichen Geschlechts zu Gott und zur Gerechtigkeit also die „Bekehrung" desselben bezeichnen will, so bedeutet *ἀλλαγή* in der Zusammenstellung mit *ἐπαναγωγή*: Veränderung, Umgestaltung, Erneuerung *). *Ἀλλαγή* und *ἐπαναγωγή* drücken zusammen genau das aus, was wir oben die Wiederherstellung der Gerechtigkeit nannten. Christus ist an derselben vorzugsweise als Lehrer betheiligt.

Auch die Prädikate *ἀπόστολος* und *ἄγγελος* (I, 12. 63) bringt Justin ausdrücklich in die engste Beziehung zum Lehrerberuf Christi: „*Καὶ ἄγγελος δὲ καλεῖται καὶ ἀπόστολος, αὐτὸς γὰρ ἀπαγγέλει ὅσα δεῖ γνωσθῆναι καὶ ἀποστέλλεται μηνύσων ὅσα ἀγγέλλεται.*" I, 63.

Ausser diesen Bezeichnungen kommen in den Apologien nur noch die Prädikate *κύριος* und *βασιλεύς* vor **). Sie beziehen sich regelmässig auf den gen Himmel gefahrenen verherrlichten Christus. Auf Erden ist sein Beruf ausschliesslich Belehrung über die Gerechtigkeit und Frömmigkeit.

Bevor wir die Frage beantworten, welche Leistungen Christi neben seiner Lehrthätigkeit für die Erlösung in Betracht kommen und wie sich Christus in dem durch die Prädikate *κύριος* und *βασιλεύς* ausgedrückten königlichen Berufe wirksam erweist, haben wir uns darüber zu orientiren, welche Momente des Lebens Christi für Justin überhaupt Bedeutung haben.

Es finden sich bei ihm häufig Zusammenstellungen und Aufzählungen der Hauptstücke des Lebens Jesu. Sie machen nicht den Eindruck, als beruhten sie auf einer selbständigen Auswahl nach Maassgabe des Werths, den Justin selbst einzelnen Stücken beilegte. Sie haben einen formelmässigen Anstrich und erinnern an die zuletzt im apostolischen Symbolum fixirte Gruppirung der Hauptmomente des Heilswerks Christi. So z. B. I, 21: „Wir sagen, dass der Logos, welcher das erste Erzeugniss Gottes ist, ohne geschlechtliche Zeugung geboren ist als Jesus Christus unser Lehrer, dass er gekreuzigt, gestorben, auferstanden und gen Himmel gefahren ist." Es folgt I, 31 die schon mitgetheilte for-

*) So auch Otto a. a. O. I. S, 73: immutandi ac restituendi humani generis causa haec nos docuit. Vgl. I, 9: *ἐξ ἀτίμων σκευῶν διὰ τέχνης τὸ σχῆμα μόνον ἀλλάξαντες.* II, 14: *ὅπως δύνωνται τῆς ψευδοδοξίας ἀπαλλαγῆναι* (befreit werden). I, 15: *ἀντάλλαγμα* im Sinne von Auflösung, Lösegeld nach Matth. 16, 26.

**) I, 41. 42. Die eigenthümliche Wendung I, 41: „*ὁ κύριος ἐβασίλευσεν ἀπὸ τοῦ ξύλου*" (Dial. 73) hat ihre Parallele in Barnab. VIII, 5: *ὅτι ἡ βασιλεία Ἰησοῦ ἐπὶ ξύλου*, und geht auf eine christliche Interpolation in Ps. 96. 10 zurück.

melmässige Aufzählung der Momente seines Lebens und Wirkens, die von den Propheten vorherverkündigt worden sind. Dann heisst es I, 42: „Jesus Christus ist, nachdem er gekreuzigt worden und gestorben war, auferstanden und herrscht nachdem er in den Himmel aufgefahren ist.“ Ferner I, 46: „Durch Kraft des Logos ist er nach dem Willen des Vaters von einer Jungfrau als Mensch geboren, Jesus genannt worden, wurde gekreuzigt, starb, ist auferstanden und gen Himmel gefahren.“ Abgekürzt lautet die Formel: „geboren von der Jungfrau und gekreuzigt unter Pontio Pilato“ oder „geboren zum Zweck der Lehre und gekreuzigt unter P. Pilato.“ Vgl. I, 13.

Nur Ein Stück, auf welches Justin selbst grosses Gewicht legt, fehlt in diesen Zusammenstellungen. Das ist die zweite Parusie oder die Wiederkunft in Herrlichkeit zum Gericht und zur Vollendung der *σωτηρία*. Dagegen werden hier und dort andere Momente wie die Lehr- und Wunderthätigkeit, die zeitweilige Verborgenheit, die Missgunst der Welt, die Aussendung der Apostel, oder auch kleinere Umstände aus dem Leben des Herrn in die Formel verflochten.

Ob diese auf den Sohn Gottes bezüglichen formelmässigen Zusammenstellungen bereits dem erweiterten Taufbekenntniss entnommen sind, oder ob sie selbständig neben den mehr oder weniger ausgeführten trinitarischen Formeln einhergingen, ist hier nicht weiter zu untersuchen. Doch macht es den Eindruck, als sei bereits zu Justins Zeit die auf Christus bezügliche Formel mit der erweiterten Taufformel verschmolzen worden; denn es heisst (I, 13): „Wir verehren den Schöpfer des Alls u. s. w. und beten den an, der ein Lehrer aller dieser Dinge geworden und zum Zweck der Lehre geboren ist, Jesum Christum, gekreuzigt unter Pontio Pilato . . . und den prophetischen Geist.“ Sonst aber fehlen diese Ausführungen in der symbolartigen Formel. Die Vermuthung liegt nahe, dass die Erweiterung und Umwandelung des Taufbekenntnisses in die Form des späteren Apostolicums dadurch vorbereitet wurde, dass an die Stelle des „Vaters“, wie es von Justin geschieht, der „Vater des Alls“ oder „der Schöpfer“, an die Stelle des „Sohnes“ aber „Jesus Christus“, so wie endlich an die Stelle des „h. Geistes“ der „prophetische Geist“ gesetzt wurde, wie ebenfalls Justin fast regelmässig zu thun pflegt. Daran schloss sich dann leicht eine Aufzählung dessen, was Christus geleistet hatte.

Alle in der Formel aufgezählten Momente des Lebens Jesu dienen in erster Stelle dazu, ihn zu beglaubigen.

4. Die Glaubwürdigkeit des Erlösers. Wenn Justin mit grossem Nachdruck die Glaubwürdigkeit des Erlösers darzuthun bemüht ist, so ist es ihm wiederum vor Allem daran gelegen, ihn als Lehrer der Wahrheit zu beglaubigen, und die christliche Lehre auf eine durch nichts in Frage zu stellende Autorität zu gründen. Dessen bedarf es, weil die Wahrheit der christlichen Lehre wegen ihres eigenthümlichen Inhalts und ihres Zwecks anders beglaubigt werden muss als es mit menschlichen Lehren zu geschehen pflegt. Erstens handelt es sich in derselben hauptsächlich um Dinge, die der menschliche Verstand von sich aus mit Klarheit und Sicherheit nicht zu erkennen vermag: um Gott, den ausserweltlichen Urgrund aller geistigen und sittlichen Potenzen in der Welt, und um das zukünftige Leben oder um das, was nach diesem irdischen Dasein mit dem Menschen wird. Von beidem weiss nur Gott Alles genau und sicher, und es bedarf eines göttlichen Lehrers und einer übermenschlichen Autorität, um Mittheilungen über das Vor- und Ueber-Weltliche und das Nach-Weltliche glaubhaft erscheinen zu lassen. Christus muss also als „göttlicher" Lehrer beglaubigt werden. Zweitens handelt sichs bei der christlichen Lehre um eine Wirkung ins Grosse und Ganze, um Rettung des ganzen Menschengeschlechts. Darum muss die Lehre dem einfachen Mann, dem Ungebildeten ebenso zugänglich und glaubwürdig gemacht werden, wie dem denkenden Philosophen. Das geschieht, wenn sie nicht mit philosophischen Beweisen (ἀπόδειξις) operirt, sondern sich auf eine Autorität, einen göttlich beglaubigten Lehrer stützt.

Diese Erwägungen veranlassen Justin, unausgesetzt die Frage nach der Glaubwürdigkeit der christlichen Lehre und die Zuverlässigkeit der Erkenntnissquellen des Christenthums d. h. Jesu Christi und der Propheten im Auge zu behalten, und den Beweis dafür anzutreten, dass Jesus erstens der Gesandte Gottes (göttlich beglaubigte Autorität) und zweitens göttlichen Wesens und göttlicher Lehrer, also im Stande ist, göttliche Dinge mitzutheilen.

In gewissem Sinne könnte man sogar, meint Justin, schon aus der Lehre Christi selbst den Beweis führen, dass sie nicht aus menschlicher Quelle stamme. Die Weisheit der Lehre Christi, ihre Erhabenheit über alle menschliche Philosophie (II, 15), die ihr innewohnende Majestät (μεγαλεῖον II, 3), ihre Fähigkeit, auch die einfachsten Leute zu überzeugen und zu todesmuthigem Bekenntniss und zu völliger Hingabe an Gott zu bewegen (II, 10), das Alles legt den Gedanken nahe, dass sie nicht aus menschlicher Vernunft hervorgegangen ist (II, 10). Man kann sagen, dass

ein Mensch, der so etwas gelehrt hat, Sohn Gottes genannt zu werden verdient. I, 22.

Allein auf diesem Wege gelangt man nicht zu völlig gesicherten Resultaten. Erst muss der Beweis (*ἀπόδειξις*) für die Gottessohnschaft Christi geführt sein (I, 20). Dann erst kommt man von blossen Meinungen (*δόξαι*) zu sicherer Erkenntniss der von ihm gelehrten übersinnlichen Dinge (*ἐπιστήμη ἄποπτος καὶ γνῶσις ἀνέλεγκτος*); dann erst tritt an die Stelle philosophischer Ueberzeugung der Glaube, welcher stark genug ist, die Vorurtheile zu besiegen, das Leben zu heiligen und die Todesfurcht zu bannen. II, 10.

In diesem Sinne fest und gewiss (*βέβαιοι*) in Betreff dessen, was wir von ihm gelernt haben, werden wir nur durch den Weissagungsbeweis, oder nur dadurch, dass wir erkennen, Christus und Alles, was sich auf ihn bezieht und mit ihm in irgend welchem Zusammenhang steht, sei Erfüllung von Weissagungen.

Auf die Wunder Jesu kann man sich nicht berufen, um seine Gottessohnschaft zu beweisen. Denn es wäre immer noch möglich zu sagen „Christus sei ein Mensch von Menschen abstammend gewesen und habe durch magische Kunst die Zeichen gethan und den Schein erregt, er sei Gottes Sohn.“ „Wir aber wollen den Beweis liefern (*τὴν ἀπόδειξιν ποιησόμεθα*); da wir ja nicht denen glauben, die es sagen (dass er der Sohn Gottes sei), sondern denen, die geweissagt haben, so dass wir gezwungen sind zu glauben (*κατ' ἀνάγκην πειθόμενοι*), weil wir vor Augen sehen, dass es so geschehen ist und geschieht (wie es vorhergesagt ist). Das ist der grösste und überzeugendste Beweis (*ἥπερ μεγίστη καὶ ἀληθεστάτη ἀπόδειξις*) wie auch die Gegner zugeben müssen.“ I, 30.

Diesem Beweise gegenüber verfällt auch das Selbstzeugniss Christi. Denn „aus welch' einem Grunde sollten wir einem gekreuzigten Menschen glauben, dass er der Erstgeborne des ungezeugten Gottes sei und das Gericht über das ganze menschliche Geschlecht halten werde, wenn wir nicht die Zeugnisse besässen, die, bevor er erschien und Mensch wurde, über ihn abgegeben wurden; und wenn wir nicht sähen, dass es so eintrifft?“

Die Wunder Jesu und das Selbstzeugniss Jesu haben selbst nur in so fern beweisende Kraft, als sie geweissagt sind. Denn Alles, auch das Unglaublichste im Leben Christi wird dadurch, dass es sich als Erfüllung einer Weissagung zu erkennen giebt, nicht nur glaubhaft, sondern zu einem Mittel der Beglaubigung. So z. B. die Geburt aus der Jungfrau. „Was unglaublich ist und

12 *

für unmöglich gilt, das hat Gott vorherverkündigt durch den prophetischen Geist, damit, wenn es geschah, es nicht auf Unglauben stiesse, sondern geglaubt würde, deswegen, weil es vorhergesagt wurde." I, 33.

Auf diese Weise sind nicht nur alle grossen und kleinen Momente des Lebens Jesu als wahr und wirklich beglaubigt, sondern sie haben auch alle, ganz abgesehen von ihrer sonstigen Bedeutung, als Mittel der Beglaubigung Christi einen hohen Werth. Denn sie liefern den Beweis, dass Gott diesen Menschen ausersehen, vorbereitet und gesandt hat, und dass sein Wort wahr ist. Und weil die Prophetie ihn im Zusammenhange aller Weissagungen als Sohn Gottes bezeichnet und beschreibt und weil der von der Prophetie beglaubigte Christus sich selbst den Sohn Gottes nennt (Matth. 11, 27.), darum ist er der Sohn Gottes.

Je grösseres Gewicht Justin auf den Weissagungsbeweis legte, desto nothwendiger erschien es ihm, die bedenklichen Consequenzen, welche man aus demselben für die Gottes- und Freiheitslehre ziehen konnte, ins Auge zu fassen und mit aller Entschiedenheit abzulehnen. „Damit nicht Jemand aus dem über die Weissagungen Gesagten den Schluss ziehe, wir behaupteten, dass Alles was geschieht, nach einer durch das Schicksal festgestellten Nothwendigkeit geschehe (*καθ' εἱμαρμένης ἀνάγκην*), so wollen wir uns darüber erklären. Dass Strafen und Züchtigungen und Belohnungen für gute Thaten einen Jeden nach dem Werthe seiner Handlungen treffen, haben wir von den Propheten gelernt und erklären wir für wahr. Denn wenn es sich nicht so verhielte, sondern Alles nach Nothwendigkeit geschähe, so gäbe es keine Freiheit (*οὔτε τὸ ἐφ' ἡμῖν ἐστιν ὅλως*). Wenn es schicksalsmässig bestimmt wäre, dass dieser gut und jener böse ist, so verdiente dieser keine Anerkennung und jener keinen Tadel. Und wenn das menschliche Geschlecht keine Fähigkeit hätte, in freier Wahl das Böse zu fliehen und das Gute zu wählen, so wäre es ohne Verantwortung für das so oder anders Gethane." Da es aber frei ist, „so behaupten wir, dass das Schicksal das unentrinnbare Gesetz ist, nach welchem denen, die das Gute wählen, der entsprechende Lohn und ebenso denen, die das Entgegengesetzte wählen, die entsprechende Strafe zu Theil wird." I, 43.

„Wenn wir also sagen, dass die Zukunft geweissagt worden ist, so behaupten wir nicht, dass das, was (als Geweissagtes) geschieht, aus Zwang gethan wird (*ἀνάγκῃ πράττεσθαι*), sondern nur, dass Gott vorherweiss, was in Zukunft von allen Menschen gethan werden wird, und dass bei ihm das Gesetz feststeht

(δόγματος ὄντος παρ᾽ αὐτόν), einen jeden Menschen solle nach dem Werthe seiner Thaten vergolten werden und er solle von Gott nach Maassgabe seines Thuns Lohn empfangen. Darum sagt er durch den prophetischen Geist voraus und führt unausgesetzt das menschliche Geschlecht zur Besinnung und zum Nachdenken und zeigt, dass er sich um dasselbe kümmert und für dasselbe Fürsorge hat.“ I, 44.

Da es also unbedingt feststeht, dass es Freiheit des Handelns giebt und dass ohne Freiheit weder von Gut und Böse noch von Lohn und Strafe die Rede sein kann, so ist es zweifellos, dass die Weissagung nur auf Vorherwissen der freien Handlungen, nicht aber auf Vorherbestimmung dessen beruht, was geschehen wird.

Aber ganz abgesehen von der Freiheit ist die Vorstellung, dass Gott Alles vorher bestimmt hat, erstens sinnlos und zweitens gottlos. Das erstere, weil Gott oder das Schicksal, wenn Alles von ihm bestimmt wäre, sowohl das Böse wie das Gute gewollt und gewirkt hätte, also die Ursache des Entgegengesetzten wäre (I, 43); gottlos, weil Gott als das Alles bestimmende Schicksal nichts Anderes wäre, als „das in ewiger Veränderung, in ewigem Wechsel und in immerwährender Auflösung Begriffene“, wie die Stoiker lehren. Auch wäre er dann „in alles Böse, das in den Theilen der Welt oder im Weltganzen vorhanden ist, mitverflochten, oder es gäbe (da er in Allem wirkt) überhaupt nichts Schlechtes oder nichts Gutes, was wider allen Sinn und Verstand ist.“ II, 7. Von keiner Seite her lässt sich also gegen die christliche Lehre von den Weissagungen etwas einwenden. Die Christen wollen von den Consequenzen, die man ihnen um dieser Lehre willen aufbürdet, nichts wissen.

Unter allen Weissagungen werden von Justin diejenigen besonders betont, die auf das Leiden und den Kreuzestod des Erlösers Bezug nehmen. Es geschieht, weil der christliche Gemeindeglaube kein anderes Moment im Leben des Herrn so heilig hielt, sodann aber, weil nichts der göttlichen Würde Jesu so sehr zu widersprechen schien als sein Tod, mittelst der Weissagung aber der Beweis geführt werden konnte, dass die tiefste Erniedrigung des Erlösers das Merkmal sei, welches ihn mehr als irgend ein anderes beglaubige.

Indess gerade an diesem Punkte drängt sich die Frage auf, welche Bedeutung Justin dem Tode Jesu im Werke der Erlösung beilegt.

5. Das Leiden und der Kreuzestod Jesu Christi. Man sollte meinen, dass Justin, welcher fort und fort den gekreu-

zigten Christus als den Retter der Welt preist und es fast niemals unterlässt, neben der Lehrthätigkeit Jesu seines Todes am Kreuze zu gedenken; der da weiss, dass in den Augen seiner heidnischen Gegner nichts so anstössig ist, als die Anbetung des gekreuzigten Menschen neben dem höchsten Gott: auch besonderen Fleiss darauf verwenden werde, Zweck und Bedeutung des Todes Christi am Kreuz für das Werk der Erlösung auseinanderzusetzen. Aber von dieser Hauptsache sagt er so gut wie nichts.

Wir begegnen folgenden Aeusserungen. „Für uns (ὑπὲρ ἡμῶν) hat der Mensch Gewordene es auf sich genommen zu leiden und verachtet zu werden.“ I, 50. Vgl. I, 63. Und dann heisst es: „Der Logos ist um unsertwillen Mensch geworden, damit er sowohl an unseren Leiden Theil nähme als auch Heilung schaffe (ἴασιν ποιήσηται).“ II, 13. Daran schliesst sich die kurze Wendung: „er reinigt durch sein Blut die, welche an ihn glauben“ (I, 32) und die Aussage I, 63: „Für die Rettung (σωτηρία) derer, die an ihn glauben, hat er es auf sich genommen, für nichts geachtet zu werden und zu leiden, damit er sterbend und auferstehend den Tod besiege.“

Ausser diesen sporadischen Aeusserungen begegnen wir nur noch wörtlichen Wiederholungen prophetischer Wendungen, die namentlich dem 53. Capitel des Jesaias entnommen sind: „er trug unsere Sünden“, „er litt Schmerzen um unsertwillen“, „die Sünden Vieler hat er auf sich genommen“, „durch seine Striemen sind wir geheilt worden“. I, 50.

Im Uebrigen kommt noch in Betracht, was er zur Verherrlichung des Kreuzeszeichens oder von der „Kraft des Kreuzes“ sagt. Das prophetische Wort „die Herrschaft ist auf seiner Schulter“ bezieht sich auf die Kraft des Kreuzes, an welches er seine Schulter als der Gekreuzigte lehnte. I, 35. Das Kreuz ist „das grösste Symbol seiner Kraft und Herrschaft“; es heisst bei den Propheten: „ὁ κύριος ἐβασίλευσεν ἀπὸ τοῦ ξύλου“ (I, 41); und überall in der Welt ist das Kreuz das Zeichen geistiger Herrschaft. Das Wasser beherrscht der Mensch mittelst des Segels, welches das Zeichen des Kreuzes bildet; die Erde beherrscht er durch den Pflug und durch die Schaufel, die beide diese Gestalt tragen. Der Mensch bekundet seine Herrscherstellung dem Thiere gegenüber durch die aufrechte Haltung, in der er bei Ausbreitung der Arme das Zeichen des Kreuzes annimmt. Die Gesichtsbildung des Menschen ist dadurch ausgezeichnet, dass ihm dieses Zeichen aufgeprägt ist. Alle Kriegsfahnen und Trophäen sind so gestaltet. Es ist überall das Zeichen der Kraft und der Herrschaft. Vgl. I, 55.

So ist es denn auch nicht zufällig, dass Moses in der Wüste die eherne Schlange, das Zeichen der Rettung für alle Glaubenden, an einem Kreuze aufrichtete. Alle Kreuzform in der Welt aber ist eine Weissagung oder ein Vorbild des Kreuzes, dem die höchste Kraft, die Kraft der Rettung (σωτηρία) innewohnt, des Kreuzes Christi oder vielmehr Christi des Gekreuzigten. Vgl. I, 60.

Das ist Alles, was Justin in den Apologien über das Leiden und Sterben Jesu sagt. Eine Lehre vom Tode Jesu, eine Erklärung darüber, in welcher Weise sein Blut die Gläubigen reinigt, in welchem Sinne er die Sünden trägt und wir „durch seine Wunden geheilt werden“ und inwiefern sein Sterben und Auferstehen uns vom Tode errettet, suchen wir vergeblich. Kaum ein einziger eigener Gedanke, keine selbständige Ausführung knüpft sich an die kurzen Redewendungen, die der prophetischen Schrift oder dem Sprachgebrauch der Gemeinde entnommen sind.

Nur das Symbol des Todes Christi, das Zeichen des Kreuzes regt ihn zu Reflexionen an und entlockt ihm Worte der Bewunderung und Lobpreisung. Aber die Deutung, die er ihm giebt, wenn er es ein Zeichen der Kraft nennt, beweist zwar seinen Glauben an die erlösende Wirkung des Todes Christi, verräth aber nur eine sehr einseitige Auffassung des Zusammenhanges, der zwischen dem Tode Christi und der Erlösung stattfindet. Ihm genügte es, dass nach dem prophetischen Worte das Leiden Christi den Leiden seiner Gläubigen ein Ende mache, sein Blut sie reinige und sein Tod sie vom Tode befreie. Damit war festgestellt, dass der Erlöser nicht nur Lehrer der Wahrheit, sondern auch Spender des Lohns und im Stande sei, die σωτηρία zum Abschluss zu bringen und das zu geben, was er in Aussicht gestellt hatte: ein von Leiden und Sünden freies Leben nach dem Tode.

Mit Einem Worte: Justin konnte dem Tode Christi nur insoweit Bedeutung abgewinnen, als er ihn in unmittelbare Beziehung zur Verherrlichung des Erlösers setzte. Als das Ende seiner irdischen Laufbahn und der Zeit der Erniedrigung d. h. als der Anfang seiner göttlichen Herrlichkeit und Königsherrschaft ist er ein wesentliches Moment des erlösenden Thuns Jesu, die Voraussetzung für die Vollendung der σωτηρία. Darum ist das Kreuz „das Zeichen der Kraft“, und in diesem Sinne hat das Wort „ὁ κύριος ἐβασίλευσεν ἀπὸ τοῦ ξύλου“ volle Geltung. Von hier aus lässt sich auch verstehen, in welchem Sinne er sagen kann, dass Jesus sterbend den Tod besiegt habe.

Nur die Aeusserung: „er reinigt durch sein Blut die, welche an ihn glauben“ macht den Eindruck, als habe Justin den Tod

Jesu auch in Beziehung gesetzt zur Vergebung der Sünden. Indess jede Auseinandersetzung darüber fehlt, und wir sind darauf angewiesen, aus dem Zusammenhange der Justin'schen Denkweise die Antwort auf die Frage zu suchen, in welchem Sinne er von der Reinigung durch das Blut Christi rede. Seine Lehren vom Glauben, von der Busse und von der Taufe werden dafür einige Anhaltspunkte bieten. Doch würde man sich täuschen, wenn man meinte, es müsse sich für derartige Wendungen, wie die auf das Blut Christi bezügliche, immer auch ein entsprechender klarer Gedanke nachweisen lassen. Das ist keineswegs überall möglich. Justin nimmt diesen und ähnliche Sätze einfach aus dem Sprachgebrauch der Gemeinde herüber. Je weniger er mit denselben etwas anzufangen weiss, desto klarer tritt an dem Gebrauch, den er von ihnen macht, die Abhängigkeit zu Tage, in der er sich dem Gemeindeglauben gegenüber befand. Mochte er den vollen Sinn der in der Gemeinde üblichen Redewendungen auch noch so wenig erfasst haben und in die oft gehörten Formeln und Sprüche einen fremdartigen Inhalt hineinlegen: er behandelte sie mit der Ehrfurcht, mit welcher sie ihm mitgetheilt worden waren, und ihr Wortlaut genügte, um Gedanken anzuregen und Ueberzeugungen zu wecken, die in den Zusammenhang der eignen Gedanken Justins nicht hineinpassten, aber unmittelbar wirksam waren und dem religiösen Leben eine Nahrung zuführten, an der es den entgegenstehenden fremdartigen Anschauungen zum Trotz je länger je mehr erstarkte.

6. Die Auferstehung und Himmelfahrt Jesu Christi. Dass Auferstehung und Himmelfahrt in der formelmässigen Zusammenfassung der einzelnen Momente des Lebens und Wirkens Jesu fast regelmässig mit aufgezählt werden, wissen wir. Ferner dienen beide öfters zur Durchführung des Weissagungsbeweises. In Beziehung zur *σωτηρία* stehen sie insofern, als sie die unentbehrliche Voraussetzung der Wiederkunft Christi zum Gericht und zur Aufrichtung seines himmlischen Reiches bilden. Denn tritt Christus auch durch Auferstehung und Himmelfahrt sofort in den Besitz seiner Herrschaft *), so kommt die ihm zu Theil gewordene Machtfülle der Gemeinde auf Erden doch nur insofern zu gut, als er den Seinen das Vermögen giebt, in seinem Namen Teufel auszutreiben. I, 45. Einmal heisst es auch, dass er den Aposteln vom Himmel her die Kraft gesandt habe, welche sie zu Aposteln

*) I, 41: *μετὰ τὸ σταυρωθῆναι βασιλεύσει ὁ Χριστός.* I, 42: *ἐβασίλευσεν ἀνελθὼν εἰς οὐρανόν.*

macht*). Von der Leitung und Bewahrung der christlichen Gemeinde durch den erhöhten Christus sagt er nichts, und auch die Einwohnung des Logos in den Gläubigen (I, 32) bezieht sich nicht auf die Gemeinschaft mit dem Auferstandenen, sondern auf die durch die Lehre Christi und der Propheten erzielte Erkenntniss der ganzen Wahrheit.

7. Die zweite Parusie Christi. Die Propheten haben geweissagt, dass Christus zuerst leiden und die Verachtung der Welt auf sich nehmen, dann aber wiederkommen werde in Herrlichkeit. I. 50. Wie eines Menschen Sohn wird er erscheinen und kommen auf den Wolken des Himmels und seine Engel mit ihm. I, 51. Da alle auf Christum bezüglichen Weissagungen ihre Erfüllung gefunden haben, so dürfen wir auch die Erfüllung dieser erwarten. I, 52. Zwei Parusien haben die Propheten verkündigt, die eine, welche schon geschehen ist, und die zweite, wenn er in Herrlichkeit vom Himmel her mit der Engel-Schaar erscheinen wird. Dann wird er die Leiber aller Menschen, die gewesen sind, auferwecken, das Gericht halten und wird die Würdigen mit Unvergänglichkeit bekleiden, die Ungerechten in Gemeinschaft der bösen Dämonen in das ewige Feuer senden. —

Ueberblicken wir Alles, was Justin über das erlösende Thun Jesu sagt, so reducirt sich's darauf, dass er die wahre Lehre verkündigt hat und durch seinen Tod aus der Niedrigkeit des irdischen Daseins geschieden und in den Besitz göttlicher Machtfülle eingetreten ist, kraft welcher er „wenn die Zahl derer voll geworden ist, von denen er weiss, dass sie gut sein und tugendhaft leben werden“ (I, 45) bei der zweiten Parusie alle Menschen auferwecken und den Lohn der Unvergänglichkeit und die Strafe ewiger Qual austheilen wird. Indem er den Gerechten Unsterblichkeit verleiht, besiegt er für sie die Macht des Todes.

Das Werk des Erlösers steht und fällt mit der Einzigartigkeit seiner Person. Nur der Sohn Gottes kann das Werk der *σωτηρία* durch Belehrung und Belohnung vollbringen. Denn nur der, welcher der ganze Logos ist, kann die Wahrheit lehren, auf welche es ankommt: die Wahrheit in Betreff des göttlichen Wesens des zukünftigen Lebens. Und nur der, welcher die Kraft (*δύναμις*) Gottes ist, kann die auf das künftige Leben bezüglichen Verheissungen wahr machen und Unsterblichkeit austheilen.

---

*) I, 50. 86. B: *οἱ γνώριμοι αὐτοῦ . . . . εἰς οὐρανὸν ἀνερχόμενον ἰδόντες καὶ πιστεύσαντες καὶ δύναμιν ἐκεῖθεν αὐτοῖς πεμφθεῖσαν παρ' αὐτοῖ λαβόντες . . . . ἀπόστολοι προσηγορεύθησαν.*

So beschränkt also auch Justins Auffassung des Werkes Christi ist und so genau sich Alles, was er über dasselbe sagt, an seine Grundanschauung vom Wesen des Christenthums anschliesst: so weiss er doch einen Zusammenhang zwischen der durch das christliche Bekenntniss festgestellten göttlichen Natur des Erlösers und seinem Erlösungswerke herzustellen.

Die einzelnen Momente im Leben des Erlösers sind ebenfalls in gewissem Sinne als nothwendig dargethan. Die Geburt aus der Jungfrau folgt aus der Präexistenz des Logos und constituirt die Gottessohnschaft des Menschen Jesus. Tod, Auferstehung und Himmelfahrt sind unentbehrlich für den Uebergang aus dem Zustand der Schwäche in den der Kraft, aus der irdischen Existenzweise in die himmlische. Nur durch den Tod gewinnt Christus selbst das ewige Leben und damit die Macht, den Tod der Seinen durch Spendung des Lebens zu „besiegen". Der *διδάσκαλος* wird durch Tod und Auferstehung *κύριος* und *βασιλεύς* und kann nur denen, die seiner Lehre gefolgt sind, den Lohn, welchen er lehrend in Aussicht gestellt hat, austheilen.

Auffallender Weise verwerthet Justin die Auferstehung niemals zum Beweise für die Gottessohnschaft und zur Beseitigung der Bedenken, die sich von Seiten des Todes am Kreuz gegen die Behauptung erheben liessen, dass Jesus Gottes Sohn sei.

Es liesse sich allenfalls auf Justins Lehre vom Werke Christi die dogmatische Formel anwenden, er wisse nur vom prophetischen und königlichen Amte Christi zu reden, nicht aber vom hohepriesterlichen. Indess auch dieses Urtheil ist nicht ganz zutreffend; denn Justins Auffassung der Lehrthätigkeit Jesu ist ebenso abweichend von der in der Dogmatik festgehaltenen wie die des königlichen Amtes Jesu. Der „Lehrer" Jesus Christus lehrt ja von dem, was den wesentlichen Inhalt des Evangeliums bildet, so gut wie nichts; und der „König" Christus hat keine andere Aufgabe, als zu richten und vom Tode zu erwecken.

Dass Justins theologische Explication der Bedeutung des Werks Christi dem vollen Inhalte des christlichen Glaubens an die Erlösung durch den gekreuzigten und auferstandenen Sohn Gottes nicht entsprach, ist unzweifelhaft. Aber ebenso gewiss ist es, dass auch Justins eigener Glaube sich mehr von dem nährte, was die Gemeinde von Christo ihrem Herrn bekannte und lehrte, als von dem, was er selbst sich theoretisch über ihn zurechtlegte. Für den Christus, der ihn und die Welt von Sünde, Tod und Teufel erlöst hatte, war er bereit sein Leben zu lassen; in seiner „Dogmatik" wusste er ihm keine andere Stelle anzuweisen, als die des

göttlichen Lehrers, der die wahre Lehre vom Schöpfer-Gott, von der Gerechtigkeit und vom Lohne vorgetragen und durch den Tod die Macht gewonnen habe, Gerechtigkeit mit Unsterblichkeit zu belohnen.

War aber Jesus nur Lehrer der Gerechtigkeit und Spender des Lohns, so blieb dem Menschen zur Herstellung der Gerechtigkeit noch viel zu thun übrig.

h) Von der Wiederherstellung der Gerechtigkeit durch den Menschen oder vom Glauben und von der Sinnesänderung.

Dem Sinne Justins entspricht es am meisten, wenn wir uns die durch Christus bewirkte Umwandelung des Menschen und die Vorgänge, in denen sich die Aneignung des Heils von Seiten des Menschen vollzieht, als menschliche Leistungen denken, und demgemäss von der Wiederherstellung der Gerechtigkeit durch den Menschen reden. Da aber der Mensch zu den betreffenden Leistungen durch Christus angeregt wird; da Alles, was der Mensch thut, unter Voraussetzung dessen geschieht, was Gott zur Erlösung der Welt gethan hat: so kann Justin im Anschluss an die Ausdrucksweise der christlichen Gemeinde auch seinerseits die Umwandelung des Sünders in einen Gerechten als ein Werk Gottes und Christi darstellen. Er spricht demnach von der „Erneuerung durch Christus“ und von der „Wiedergeburt“ *). Wenn er aber statt der biblischen Ausdrücke andere Worte braucht, so wählt er solche, wie *ἀλλαγή* und *ἐπαναγωγή*, die deutlicher hervortreten lassen, dass die Umwandelung des Menschen sich durch Zusammenwirken Christi und des Menschen vollziehe. Und auf den Gebrauch christlicher Begriffe, die sich mit seiner Anschauungsweise überhaupt nicht reimen liessen, verzichtet er gänzlich. Der centrale Begriff des *δικαιοῦσθαι* ist ihm so fremd, dass er in den Apologien gar nicht vorkommt. Häufigen Gebrauch dagegen macht er von dem Worte *μετάνοια*. Es bedeutet ebenso oft Reue wie überhaupt Aenderung des Sinnes und Bekehrung. In diesem von Christo selbst gebrauchten Worte findet er die Vorstellung von der Umwandelung des Menschen wieder, welche ihm geläufig ist. Es sagt, wie er meint, dass die Bekehrung durch freie Entscheidung des Menschen sich vollzieht und durch Leistungen des eigenen

*) I, 61. 93. D: *καινοποιηθέντες διὰ τοῦ Χριστοῦ*. I, 61. 94. A: *ἀναγεννῶνται*. I, 66. 98. A: *ἀναγέννησις*.



Willens zu Stande kommt *). Die Voraussetzung und zugleich das erste Stück dieser Sinnesänderung ist der Glaube.

1. Der Glaube. Glauben (*πιστεύειν, πείθεσθαι*) heisst bei Justin schlechtweg für wahr halten, von etwas überzeugt sein **). *Πιστεύειν τῷ Χριστῷ* ***) und *πείθεσθαι τῷ Χριστῷ* heisst: Christo glauben in dem Sinne, dass man für wahr hält, was er sagt, weil man davon überzeugt ist, er sei Gottes Sohn — der Christus und Erlöser. Durch den Glauben in diesem Sinne wird der Mensch bewogen und in Stand gesetzt, seine Ungerechtigkeit zu bereuen, von der Sünde zu lassen, sich dem wahren Gotte zu weihen und gerecht in guten Werken zu leben. Man kann darum die Christen schlechtweg als die Glaubenden und den Glauben als die Summe des Christenthums bezeichnen. Dennoch ist der Glaube niemals im Sinne des Vertrauens auf Christus und der Hingabe an Gott gemeint, sondern immer nur im Sinne der durch Belehrung gewirkten Ueberzeugung, dass die Lehre Christi wahr und dass er der göttliche Lehrer der Wahrheit sei. Dass der Mensch sich durch den Erlöser Gott weiht, oder die Hingabe an Gott durch Christus ist Folge dieses Glaubens †).

Die Grundbedeutung „Fürwahrhalten" bleibt überall dieselbe, mag der Glaube auf die Lehre bezogen werden, dass Gott das Böse bestraft und das Gute belohnt ††), oder darauf, dass er der Vater aller Tugenden ist und sich um die Welt kümmert und für die Menschen Sorge trägt. I, 28.

Da aber alle christliche Gewissheit aus der erfüllten Weissagung gewonnen wird, so ist der christliche Glaube vorzugsweise

*) Bemerkenswerthe Parallelen für die Bezeichnung der durch Christus bewirkten Umwandelung des Menschen bietet der Barnabasbrief. Die Christen sind Gereinigte, Erneuerte, Umgewandelte, Kinder Gewordene. Es heisst V, 1: *ἵνα τῇ ἀφέσει τῶν ἁμαρτιῶν ἁγνισθῶμεν.* VI, 11: *ἀνακαινίσας ἡμᾶς ἐν τῇ ἀφέσει τῶν ἁμαρτῶν ἐποίησεν ἡμᾶς ἄλλον τύπον, ὡς παιδίων ἔχειν τὴν ψυχήν, ὡς ἂν δὴ ἀναπλάσσοντος αὐτοῦ ἡμᾶς.* Die Erneuerung durch Christus wird als *δευτέρα πλάσις* zur Schöpfung in Parallele gestellt. Die Christen sind endlich *ζωοποιούμενοι τῇ πίστει τῆς ἐπαγγελίας καὶ τῷ λόγῳ.* VI, 17. Die Ausdrucksweise ist hier viel mehr der biblischen verwandt als die entsprechende Justin'sche.

**) Nach I, 18. 64. D. gewinnt es den Anschein, als bezeichne *πείθεσθαι* einen höheren Grad der Gewissheit als *πιστεύειν.* Es heisst dort: *πιστεύοντες, μᾶλλον δὲ καὶ πεπεισμένοι. κ. τ. λ.*

***) I, 31. 73. B. I, 32. 74. A.

†) I, 14. 61. B: *ἀνατεθεικότες ἑαυτοὺς τῷ ἀγαθῷ θεῷ.* vgl. I, 25. 69. B. und I, 49. 85. B: *τῷ ἀγεννήτῳ θεῷ διὰ τοῦ Χριστοῦ ἑαυτοὺς ἀνέθηκαν.*

††) I, 8. 10. 12. 17.

das Fürwahrhalten dessen, was geweissagt ist*). Und da jegliche Lehre nur durch das Zeugniss „der Propheten und Christi" als wahr erwiesen wird, so kann jede denkbare christliche Ueberzeugung als Glaube an Christus bezeichnet werden. Christlicher Glaube ist die Summe aller wahren Erkenntniss innerhalb des religiösen und sittlichen Gebiets, die Gewissheit in Betreff der übersinnlichen Dinge (*ἐπιστήμη ἄποπτος*), das unanstreitbare Wissen von Gott und von dem zukünftigen Leben.

Diese Auffassung macht es begreiflich, dass die Gerechtigkeit des sündigen Menschen nicht durch seinen Glauben zu Stande kommt. Er ermöglicht nur die Gerechtigkeit, weil er Erkenntniss des Gottes ist, der den Menschen zur Gerechtigkeit geschaffen hat und von ihm Gerechtigkeit fordert. Er bewirkt auch Gerechtigkeit, sofern er die Aussicht auf den künftigen Lohn eröffnet und damit den stärksten Antrieb zum Thun des Guten in die Seele des Menschen pflanzt. Er macht sogar gerecht, aber nur so weit er selbst das erste gute Werk, die erste gute That des freien Willens, die bahnbrechende Leistung des Menschen ist. Justin zählt den Glauben als eine Tugend neben anderen z. B. neben der Aufgeschlossenheit für die Wahrheit auf, und rühmt die Christen, weil sie gläubiger sind als die Juden **). Niemals aber soll es beim Glauben bleiben; es soll durch ihn fortgehend zu freien Entscheidungen im Sinne Gottes kommen ***).

Eine Erinnerung an die ursprüngliche Beziehung des christlichen Glaubens auf Gottes Zusagen und Verheissungen und auf das Evangelium tritt bei Justin nur insofern zu Tage, als er am liebsten dort vom Glauben redet, wo es sich um Weissagungen handelt oder um Belehrungen über den zukünftigen Lohn des ewigen Lebens.

Wollte man aber aus den Wendungen „Christus reinigt durch sein Blut die, welche an ihn glauben" und „er ist gestorben für die *σωτηρία* derer, die an ihn glauben" †) eine tiefere Auffassung des Glaubens herauslesen, so zeigt gerade die Unfähigkeit Justins, diese Sätze lehrhaft zu expliciren, wie wenig ihm der Sinn dessen aufgegangen war, was hier unter Glauben gemeint ist. Was konnte

---

*) I, 30. 33. 36. 40.

**) I, 53: *καὶ ἀληθέστεροι καὶ πιστότεροι οἱ ἀπὸ τῶν ἐθνῶν προεγινώσκοντο.*

***) I, 10: *τὸ δ' ἐξακολουθῆσαι οἷς φίλον αὐτῷ αἱρουμένους δι' ὧν αὐτὸς ἐδωρήσατο λογικῶν δυνάμεων πείθει τε καὶ εἰς πίστιν ἄγει ἡμᾶς.*

†) Vgl. I, 32. II, b und I, 40. 79. A. I, 49. 85. B. I, 60. 93. A.

er, der von keiner andern Reinigung weiss, als von derjenigen, die der Mensch an sich selbst vollzieht, indem er sich, bewogen durch die Lehre Christi, bessert, unter der Reinigung der Gläubigen durch das Blut Christi Anderes verstehen, als dass Christi Tod die bekehrende Kraft seiner Lehre steigert und dadurch den Sünder zur Selbstreinigung bewegt? Dass Christus gestorben ist für die *σωτηρία* derer, die an ihn glauben, hat nur den Sinn, dass Christus durch den Tod in die Herrlichkeit eingegangen ist, welche ihm die Möglichkeit verleiht, die, welche seine Lehre für wahr halten und ihr gehorsam sind, vom Tode aufzuerwecken.

Auch der Gedanke, dass die, welche an den Logos glauben, zu Wohnstätten des Logos werden *), ist nicht so gemeint, als sei durch den Glauben die vollständige Gemeinschaft mit Gott in Christo erzielt und die Gerechtigkeit im Principe hergestellt. Einwohnung des Logos ist nur ein anderer Ausdruck für den Gedanken, dass der Gläubige in den Besitz der ganzen Wahrheit getreten ist, welche zur Tugend befähigt. Aber so wenig der Besitz der bei der Schöpfung dem Menschen verliehenen logischen Kräfte den Menschen gerecht macht, sondern nur zur Gerechtigkeit verpflichtet, ebensowenig macht der Besitz des ganzen Logos gerecht. Er verpflichtet den Gläubigen nur um so mehr zur Ausübung der Tugend in ihrem ganzen Umfange. Niemand wird des Lohns der *σωτηρία* theilhaft dafür, dass der ganze Logos in ihm wohnt, sondern immer nur für das, was er selbst thut. „Dafür, dass wir das Gott Wohlgefällige wählen (*διὰ τοῦ ἑλέσθαι*) werden wir der *συνουσία* mit Gott gewürdigt." Christi Verdienst besteht darin, dass er uns aufs neue in Stand setzt „als Kinder der Freiheit" und mit vollem Bewusstsein (als „Kinder des Wissens") die Wiedergeburt zu „erwählen" **), und es zu Leistungen zu bringen, die ein „*ἡμέτερον*" sind und darum von Gott sowohl mit der Vergebung der früheren Sünden wie mit dem ewigen Leben belohnt werden können.

Es entspricht der überall von Justin festgehaltenen Bedeutung des Glaubens, dass auch der Glaube an Gott nie mehr ist, als die Erkenntniss, Einsicht und Gewissheit, er sei der Vater und Herr der Welt, Schöpfer und Richter, Spender der logischen Kräfte, des Gesetzes und des ewigen Lebens. Selbst wo Justin die Wen-

---

*) I, 32: *οἱ πιστεύοντες αὐτῷ εἰσιν ἄνθρωποι, ἐν οἷς οἰκεῖ τὸ παρὰ τοῦ θεοῦ σπέρμα, ὁ λόγος.*

**) I, 61: *τῷ ἑλομένῳ ἀναγεννηθῆναι καὶ μετανοήσαντι ἐπὶ τοῖς ἡμαρτημένοις ἐπονομάζεται τὸ ὄνομα τοῦ πατρὸς τῶν ὅλων.*

dung „θεῷ πιστεύειν" braucht, ist nur das Zutrauen gemeint, dass Gott thun könne, was er versprochen, und wahr machen werde, was er durch Christus der Welt kund gethan habe *). Auch der Glaube an Gott ist niemals die Summe, sondern nur Voraussetzung der Frömmigkeit, die in der Verehrung Gottes, durch Anbetung und frommen Wandel in guten Werken, oder in der Nachahmung und Nachfolge Gottes besteht.

2. Die *μετάνοια*. Da die Bedeutung des Glaubens ganz und gar in dem liegt, was durch ihn an Leistungen des freien Willens zu Stande kommt, so kann Justin die paulinische Wendung „ὁ δίκαιος ἐκ πίστεως ζήσεται" nicht brauchen und ebensowenig weiss er sich das synoptische Wort Jesu „ἡ πίστις σου σέσωκέ σε" anzueignen. Er braucht lieber die Formel: „ἐκ μετανοίας σωθήσεσθαι" **). Mit der Reue beginnt die im Glauben gewonnene Erkenntniss praktisch in der Richtung auf Gerechtigkeit wirksam zu werden. Reue ist die Abkehr von der Sünde und die erste Zukehr zu Gott. Alles weitere Thun des Guten bezeugt diese Umkehr und ist eine fortwährende Bethätigung derselben im Wege freier Entscheidungen gemäss der Einsicht, dass Gott Vater und Schöpfer der Kräfte zum Guten ist, das Gute fordert und das Gute lohnt. Gottes Antheil an der μετάνοια ist durch die Formel ausgedrückt: „εἰς μετάνοιαν καλεῖ ὁ θεός". Wenn er durch Christus erklären lässt, dass er nicht die Gerechten, sondern die Gottlosen zur Buse rufe und dass er nicht die Strafe, sondern die Bekehrung der Ungerechten wolle ***): so hat er, nachdem er die zum Thun des Guten erforderliche Wahrheit offenbart hat, nichts weiter zu thun. Der Weg zur Gerechtigkeit steht jedem offen; es kommt nur darauf an, dass der Mensch ihn betritt und auf demselben verharrt.

Nur an Einem Punkte, scheint es, muss Justin, um die Gerechtigkeit des Sünders vollständig werden zu lassen, ein direktes Eingreifen Gottes statuiren und zugeben, dass die μετάνοια nicht Alles selbst verrichte; nämlich dort, wo es sich um die Vergebung der Sünden handelt. Und er lehrt, dass der Mensch nach der

*) I, 8: οὐχ ἧττον ἐκείνων (τῶν ἔθνων) θεῷ πιστεύοντες ἀλλὰ μᾶλλον, ... ἀδύνατον μηδὲν εἶναι θεῷ λέγοντες. Vgl. I, 19. 66. A. Auch I, 13, 60. D, wo es heisst: wir bitten Gott, dass wir einst unvergänglich werden, „διὰ πίστιν τὴν ἐν αὐτῷ" ist nach dem Zusammenhange nur gemeint der Glaube, dass Gott Unvergänglichkeit geben kann und will.

**) I, 28. 71. B.

***) I, 40. 79. A. I, 15. 62. B. C.

Bekehrung in der Taufe Vergebung der früher d. h. vor der Bekehrung begangenen Sünden empfängt.

Aber die Regel, dass alle Gerechtigkeit durch menschliches Thun und durch *μετάνοια* zu Stande komme, wird damit nicht durchbrochen. Mag Justin von Wiedergeburt in der Taufe reden und die Taufe ein Bad der Sündenvergebung und Wiedergeburt nennen; mag er lehren, dass wir durch die Taufe „Kinder der Freiheit und des Wissens“ werden: er bleibt doch ganz und gar in den Bahnen seiner Anschauung vom Wesen der Gerechtigkeit als einer ausschliesslich menschlichen Leistung. Durch die Beschränkung der Sündenvergebung in der Taufe auf die vor der Bekehrung begangenen Sünden (*τῶν προημαρτημένων*) ist sein Standpunkt zur Genüge gekennzeichnet. Es wird genau nur das vergeben, was der Mensch vor der Erkenntniss der ganzen Wahrheit begangen und was er bereut hat, nachdem er ein *φωτιζόμενος* geworden ist. Das heisst doch nichts Anderes als: durch die Abkehr vom Bösen und durch die Zukehr zu Gott ist die frühere Ungerechtigkeit beseitigt: der Mensch ist kein Ungerechter mehr, also kann Gott ihn auch nicht mehr wie einen Ungerechten behandeln. Die Sündenvergebung giebt nichts, sondern ist nur eine Declaration darüber, dass durch Bereuung des Unrechts und durch Hingabe an Gott der entscheidende Schritt aus der (früheren) Ungerechtigkeit zur Gerechtigkeit geschehen, dass der Mensch ein Christ geworden ist, „der nach Erlernung der Wahrheit in Werken als ein solcher erfunden werden soll, der die Gebote befolgt, damit er das ewige Heil erlange.“ I, 65. *).

Man kann sagen: durch die Beschränkung der Sündenvergebung auf die „früheren Sünden“ wird die allein gerechtmachende Kraft der *μετάνοια* oder der eigenen Leistungen des bekehrten Menschen erst recht offenbar. Denn damit ist nicht nur gesagt, dass die *μετάνοια* Sündenvergebung bewirke, sondern auch, dass

*) Vgl. Weizsäcker a. a. O. S. 110: „Die Taufe ist eine Wiedergeburt, aber sie ist dieses indem sie eine freiwillige Weihe der eigenen Person ist. Es geschieht in ihr eine Abwaschung, aber diese ist nur in dem Sinne ein Werk Gottes, dass er dieses Bad hat einsetzen lassen. Die Abwaschung selbst geschieht durch den Menschen, der in der Umwandlung seines Sinnes die Sünden ablegt. Ueber den, welcher seine Sünden bereut, wird der Name (Gottes) ausgesprochen, damit er Freiheit, Erkenntniss und Vergebung der zuvor begangenen Sünden empfange. Aber die Nennung dieses Namens bewirkt die Umwandelung auf keinem anderen Wege, als insofern sie die neue Erkenntniss bezeichnet, zu welcher der Täufling gelangt ist.“

sie im Stande ist, den Menschen so umzuwandeln, dass er nach der Taufe ein Leben in vollkommener Gerechtigkeit zu führen vermag. Ist doch von Vergebung der nach der Taufe begangenen Sünden überhaupt nicht die Rede.

Wollte man auf das Sakrament der Eucharistie hinweisen, so wissen wir, dass es nach Justin mit Sündenvergebung nichts zu thun hat. Es kommt für die Gerechtigkeit nur insoweit in Betracht, als es dem Bekehrten und Getauften Gelegenheit bietet, seine Frömmigkeit in Dankbarkeit gegen Gott und seine Gerechtigkeit in der Liebe zu den Brüdern zu bethätigen. Im Uebrigen hat es nur eine Beziehung zur *σωτηρία* oder zur schliesslichen Vollendung des Menschen, sofern durch Darreichung des Leibes Christi die Leiblichkeit des Menschen „umwandelungsweise" genährt und dadurch vorbereitet und fähig gemacht wird, an der künftigen Unsterblichkeit Theil zu nehmen *). —

So vollkommen also genügen die in der Schöpfung dem Menschen mitgetheilten logischen Kräfte zur Wiederherstellung der Gerechtigkeit des Menschen, dass es nach der Belehrung durch Christus über Gott, Tugend und zukünftiges Leben, und nach einmaliger Sündenvergebung keiner weiteren Kraftmittheilung und Gnadenwirkung Gottes bedarf, sondern Alles durch den Menschen selbst zum Abschluss gebracht werden kann. Erst wenn er Alles gethan hat und ein Gerechter geworden ist, greift Gott ein und macht ihn unsterblich. Das geschieht aber erst in einer ausserweltlichen Sphäre.

Ueberblicken wir diesen Abschnitt, der von dem Glauben, von der Busse und den guten Werken und von den Sakramenten handelt, so ist die Abweichung der Justin'schen Lehre von dem apostolischen Vorbilde augenfällig. Dieselbe daraus ableiten zu wollen, dass er es auf Verherrlichung der menschlichen Kraft abgesehen habe, wäre ganz unberechtigt. Er ist von der Ueberzeugung durchdrungen, dass ohne den „welcher die Kraft des unaussprechlichen Vaters und nicht ein Werkzeug menschlicher Vernunft ist", ohne den Sohn Gottes, der am Kreuze gestorben ist, von menschlicher Gerechtigkeit nicht ernstlich die Rede sein könne. Er ist darauf bedacht, Christo alle erdenkliche Ehre zu erweisen. Wenn er trotzdem das Thun Gottes zur Herstellung der Gerechtigkeit in seiner

*) Von den Sakramenten der Taufe und der Eucharistie eingehender zu handeln, wird sich Gelegenheit bieten, wenn die betreffenden Abschnitte des Dialogs zur Darstellung gekommen sind. Hier handelt es sich nur um die Bedeutung, die sie für die Gerechtigkeit des Menschen haben.

Weise einschränkt und dem des Menschen eine so grosse Rolle zuweist: so geschieht es weder aus pharisäischer Werkgerechtigkeit noch aus praktischen Erwägungen, weder im Eifer für heiliges Leben noch aus Abscheu gegen heidnischen Fatalismus, sondern einzig und allein deshalb, weil er von seinen Grundanschauungen aus eine andere Form und ein höheres Maass der Betheiligung Gottes an der Gerechtigkeit des Menschen überhaupt nicht zu denken und die christlichen Vorstellungen von Sündenvergebung, Gnade und Rechtfertigung nicht zu fassen vermochte.

Es ist darum nicht einmal zutreffend, die Denkweise Justins schlechthin als „gesetzliche" zu bezeichnen und seine Richtung auf „Gesetzlichkeit" aus ebjonitischen oder sonst welchen Einflüssen abzuleiten. Im Zusammenhange der Justin'schen Anschauungen ist die Lehre Jesu gar nicht eigentlich „Gesetz". Für ihn ist sie Evangelium. Denn sie fordert ja nicht nur Frömmigkeit und Gerechtigkeit, sondern sie ist auch im Stande Frömmigkeit und Gerechtigkeit herzustellen. Vor Allem ist sie Evangelium, weil sie als göttliche Berufung zu *μετάνοια* dem Sünder im Namen Gottes die Aussicht eröffnet, durch Reue der Sündenvergebung und durch Bekehrung des ewigen Lebens theilhaft zu werden. Sie wirkt Erkenntniss des Schöpfer-Gottes und des allwissenden Gesetzeswächters und bringt dadurch den Menschen zum Bewusstsein seiner sittlichen Kraft und seiner sittlichen Verpflichtung. Sie verheisst ewigen Lohn und führt der Seele damit die stärksten Motive des rechten Verhaltens zu: Sehnsucht nach Gemeinschaft mit Gott und die Hoffnung auf selige Unsterblichkeit. Selbst die sittlichen Vorschriften Christi sind durch den Zusammenhang, in dem sie mit der Gottes- und Lohn-Lehre stehen ihres gesetzlichen Charakters entkleidet und mehr Hülfsmittel zur Herstellung der Gerechtigkeit als schwere Forderungen. Mit Einem Worte: Justin meint es sehr ernst, wenn er Christum, den Lehrer der Gerechtigkeit als Erlöser preist. Eine erlösende Lehre ist aber kein „Gesetz" im biblischen Sinne. Sie ist ein Gesetz, das lebendig macht, von dem Paulus sagt: „wenn ein Gesetz gegeben wäre, das da könnte lebendig machen, so käme die Gerechtigkeit wahrhaftig aus dem Gesetz." Gal. 3, 21.

Woher dieser Glaube? Aus der Anthropologie Justins erklärt sich seine Gerechtigkeitslehre und seine Soteriologie. Weil er an das Vorhandensein unverlierbarer Kräfte der Gerechtigkeit im Menschen glaubt, kann er die Berufung zur Busse und die Belehrungen über Gottes Wesen und Willen, über Tugend und Lohn für Evangelium halten und als ausreichend zur Herstellung der Ge-

rechtigkeit ansehen. Weil er eine durch die Schöpfung gesetzte und vermöge der geistigen Anlagen des Menschen unauflöslich bestehende Wesensgemeinschaft zwischen Gott und Mensch statuirt, bedarf er keiner Wiederherstellung der Gemeinschaft mit Gott und zur Wiederherstellung der Gerechtigkeit keines weiteren Mittels, als der Wiederbelebung der natürlichen, den Verkehr zwischen Gott und Mensch vermittelnden Geisteskräfte. Belehrung ist hier Belebung; Wissen der Wahrheit führt hier zur Freiheit. Gesetzliche Vorschriften und Bussrufe sind hier nicht tödtender Buchstabe, sondern wirken „Wiedergeburt“ als eine That der Freiheit; denn sie treten auf im Zusammenhange mit der Lehre von Gott, die den Menschen darüber gewiss macht, dass Gott der Schöpfer und Geber der geistigen und sittlichen Kräfte zur Gerechtigkeit ist und nur das fordert und verlangt, was der Mensch kraft seiner Vernunft als gut anerkennen muss, und zu dessen Ausführung er in seinem freien Willen die Kraft besitzt. Wo die Erkenntniss von Gott, vom Zweck der Welt und des Menschen, vom Werth und Vermögen der geistigen Anlagen des Menschen Raum gewonnen hat, da bedarf es nur noch der Erinnerung daran, dass Gott, der Quell aller Kräfte zum Guten, auch der allwissende Zeuge aller Thaten und der Wächter seiner heiligen Gebote ist, welcher das Böse straft und das Gute mit ewigem Leben lohnt, um jeden besonnen Denkenden und nach Rettung Ringenden (*ὑπὲρ τῆς αὐτῶν σωτηρίας ἀγωνιζόμενος*) *) zur Umkehr zu bewegen und dazu zu veranlassen, dass er sich in freier Wahl für die Wiedergeburt entscheidet.

Wenn somit die erlösende Kraft der Lehre Jesu dadurch sicher gestellt ist, dass dem Menschen der spermatische Logos innewohnt, so hat es eine tiefe Bedeutung, dass Justin das Wort *χάρις* nur einmal und zwar dort braucht, wo er von der Ausrüstung des Menschen mit logischen Kräften redet. „*Κατὰ χάριν*“ ist ihm vom göttlichen Logos in der Schöpfung so viel vom Logos mitgetheilt, als er zu tragen und als Geschöpf in sich aufzunehmen vermag (*κατὰ δύναμιν δοθέν*) **). Diese Mittheilung ist die einzige wirkliche Gnadengabe, von der Justin weiss. Und weil die Ausrüstung mit logischen Kräften Mittheilung und Antheilgebung an göttlichen Potenzen ist, in dem Maasse als die Creatur sie zu tragen vermag, ist alles Gute, das der Mensch thut, im Grunde Gottes Werk und nicht sein eigenes Verdienst, wenn auch

*) I, 14. 61. B.
**) II, 13. 51. D.

eine in Freiheit vollzogene Leistung, die des Lohnes gewürdigt wird.

Da aber trotz der Ausstattung des Menschen mit göttlichen Kräften seine logischen Potenzen nothwendig spermatisch sind und vollkommene Erkenntniss Gottes nicht herzustellen vermögen, so ist die Möglichkeit des Irrthums nicht ausgeschlossen, und die Freiheit kann durch Irrthum zur Sünde führen. Ist es zur Sünde gekommen und hat der Irrthum die Herrschaft gewonnen, dann ist Erlösung erforderlich. Aber zu derselben ist nichts weiter nöthig, als Enthüllung der ganzen Wahrheit. Einer Wiederherstellung der Freiheit oder des Vermögens zum Guten bedarf es nicht; denn der spermatische Charakter der logischen Begabung des Menschen beschränkt nur seine Erkenntnissfähigkeit; seine Freiheit ist immer vollständig. Freiheit ist das wesentliche Attribut des spermatischen Logos. Der *πᾶς λόγος* ist nicht *δεκτικὸς κακίας καὶ ἀρετῆς*, sondern nothwendig immer gut; der spermatische ist frei. Das ist sein Vorzug, aber auch seine Schwäche.

Bedarf es der Offenbarung der ganzen Wahrheit, so muss der Logos selbst Mensch werden und lehren; denn jede Creatur hätte immer wieder nur spermatischen Logos, sie kann den ganzen nicht tragen.

Mit der Offenbarung Gottes, die durch den ganzen Logos und den wunderbar gebornen Menschen Jesus vermittelt ist, ist die Verbindung zwischen Gott und Mensch so vollständig hergestellt, als es überhaupt auf Erden möglich und nöthig ist. Das durch den Logos ermöglichte vollkommene Wissen um Gott und den Zweck der Welt, um das Wesen des Menschen und seine Aufgaben und Aussichten, setzt den freien Willen in Stand, zwischen Lüge und Wahrheit, Laster und Tugend, Tod und Leben zu wählen. Der Mensch ist ein Kind des Wissens und der Freiheit geworden, wiedergeboren. Der Wissende wird durch freies Handeln gerecht und durch Gerechtigkeit der Unsterblichkeit in einem gottgleichen Dasein fähig. Für den Glauben im specifisch christlichen Sinne ist hier kein Platz; denn das, was nach christlicher Lehre nur im Glauben zu Stande kommt, die Gemeinschaft mit Gott und die dadurch hergestellte Freiheit zum Guten, ist nach Justin immer schon im Princip vorhanden und kann in anderer und vollkommenerer Weise erst nach dem Tode zu Stande kommen. Der Glaube hat hier Bedeutung nur sofern er vollkommenes Wissen ist und in Werken sich bethätigt. Er constituirt nicht principiell die Gerechtigkeit im Sinne des durch Sündenvergebung wiedergewonnenen Kindesverhältnisses zu Gott, sondern er hat als vollkommenes

Wissen Gerechtigkeit im Sinne der Summe aller nothwendigen Leistungen zur Folge. Er bezieht sich wohl auch auf Sündenvergebung, aber nur als auf einen einmaligen Act, der den Anfang des neuen Lebens einleitet und über vergangene Thaten den Schleier breitet, nicht auf die durch das Kreuz Christi besiegelte Zusage der Gnade Gottes, die das neue Leben des Gläubigen fortgehend begleitet, um jede Ungerechtigkeit zu bedecken.

Alle diese Anschauungen gehen doch schliesslich zurück auf die Gotteslehre. Wenn Gott auch in der christlichen Gemeinde nur als Vater der Welt und als Herr der Welt angebetet werden und die Offenbarung in Christo nichts Anderes offenbaren soll, als dass Gott den Menschen zur Gerechtigkeit geschaffen hat und von ihm Gerechtigkeit fordert; wenn die Menschwerdung des Logos nur dazu dienen soll, die Einsicht zu klären, die jeder Mensch von Natur schon hat, und die Gemeinschaft zwischen Mensch und Gott zu festigen, die von der Schöpfung her besteht: so liegt die Vorstellung zu Grunde, dass es überall und immer hier auf Erden nur ein und dasselbe und zwar das durch die Schöpfung gesetzte Verhältniss zwischen Gott und Mensch geben könne. Und warum? Weil Gott nur als der unveränderliche Urgrund der Welt, als absolute Causalität, als das schöpferische Princip der Weltvernunft und des Weltgesetzes und nicht als freier persönlicher Geist gedacht ist.

Dieser Gottesbegriff machte es Justin möglich, die heidnische Vorstellung festzuhalten, dass Gott geistige Substanz sei, und Bestandtheile seines Wesens in verschiedenen Abstufungen an andere Wesen übertragen könne. Was hätte sonst seine Logoslehre für einen Sinn? Wie wäre es sonst denkbar, dass ein Wesen, das nicht Gott selbst oder Gott im eigentlichen Sinne ist, doch die persönliche Vernunft und Kraft Gottes sei? Ebenso ruht die Lehre von dem spermatischen Logosantheil, den der Mensch besitzt, auf jener Vorstellung, dass die schöpferische Substanz der Creatur *κατὰ δύναμιν* Antheil giebt an ihrem eigenen Wesen, das hier nur in gebrochener Gestalt erscheint und darum dem Irrthum, der Sünde und der Vergänglichkeit unterworfen ist.

Dieser Gottesbegriff aber machte es ihm andererseits unmöglich, die alttestamentliche Geschichte der Offenbarung zu begreifen und den specifischen Werth der auf die alttestamentlichen Offenbarungen zurückgehenden Offenbarung Gottes in Christo zu würdigen. Es war ihm undenkbar, dass Gott aus dem ein für allemal bestehenden, durch die Natur Gottes und der Welt bedingten Verhältniss zur Welt und zur ganzen Menschheit heraustreten und

einen freien Bund der Gnade zu Einem Volke insbesondere und sodann zu allen Menschen in dem Einen Menschen Jesus insbesondere eingehen könne; und dass dieser Bund der Gnade auf anderen Grundlagen ruhen solle, als auf den in der Schöpfung festgestellten. Ein Gesetz Gottes, das, wie das mosaische, nicht allgemein gültiges Gesetz der Welt, nicht für alle Menschen ohne Unterschied bestimmt ist, kann nach Justins Ansicht für den Zweck der Gerechtigkeit oder den der Erlösung aller Menschen unbedingt nicht in Betracht kommen *). Auch der persönlich erscheinende Logos kann kein anderes Verhältniss Gottes zur Welt oder der Welt zu Gott zu Stande bringen als das, welches der Art nach schon immer vorhanden war. Mag man seine Leistung noch so hoch spannen: es bleibt dabei, dass Socrates und Heraclit, sofern sie der Vernunft nachlebten, schon „Christen" waren. Das ist die Bedeutung jener Aeusserung über die tugendhaften Heiden. Nicht eine Herabsetzung des absoluten Werths der Leistung Christi ist mit derselben beabsichtigt; es wird durch dieselbe nur ausgedrückt, dass die Offenbarung in Christo in keiner Weise etwas absolut Neues oder eine Gemeinschaft mit Gott begründe, die nicht auch schon durch die Schöpfung da war. Die Sünde hat nichts an diesem Grundverhältniss geändert und die Erlösung thut es ebensowenig.

In den alt- und neutestamentlichen Lehren vom Heil, von der Erwählung, von der Gnade und Versöhnung, ist eben der Gedanke der göttlichen Freiheit ein durchgreifender und weil überall die Persönlichkeit Gottes vorausgesetzt ist, ein selbstverständlicher. Für Justin ist der Gedanke der göttlichen Freiheit und Alles, was mit ihm zusammenhängt, völlig unbrauchbar, und mit dem Glauben, dass Gott ἄτρεπτος ist, unvereinbar; denn ihm fehlt die lebendige Vorstellung von der Persönlichkeit Gottes.

Das ist denn auch der letzte und entscheidende Grund davon, dass er mit dem Glauben im christlichen Sinne nichts anzufangen weiss, und Wissen und Thun, γνῶσις und ἔργα an seine Stelle treten lässt. Denn der christliche Glaube hat seine Stelle dem Gott gegenüber, der Person ist, der sich im alten Bunde durch Offenbarungen aller Art als Vater und Retter seines Volks, in

*) Mit dieser Anschauungsweise hängt die Beurtheilung des alten Bundes und der mosaischen Gesetzgebung im Dialoge aufs engste zusammen. Auch dort wird dem positiven mosaischen Gesetze fortwährend das natürliche Sittengesetz, welches das φύσει καλόν anordnet und αἰώνιον δίκαιον befiehlt, entgegengehalten.



Christo als der Erlöser und gnädige Vater aller gläubigen Sünder, als erlösende Liebe kund gethan hat. Dem Gotte Justins gegenüber, welcher Vater der geistigen Natur und Herr der Welt ist, giebt es auf Erden keine andere Gemeinschaft als die durch vernünftiges Erkennen und freien Dienst in guten Werken vermittelte. Und da auch Christus nur Gott den Schöpfer und Gesetzgeber offenbart, so giebt es auch ihm gegenüber kein anderes Verhalten, als dass man seine Lehre anerkennt, versteht und befolgt. Erst im Jenseits, wenn die Schranken der Endlichkeit gefallen sind, kommt es für die Creatur zu einer *συνουσία* und zu einer *διαγωγὴ μετὰ θεοῦ*.

C. Die Lehre vom ewigen Lohne und von der ewigen Strafe.

a) Von der Bedeutung der Vergeltungslehre für Glauben und Leben der Christen.

Es liesse sich in gewissem Sinne sagen, nach Justin bestehe das Christenthum in dem auf Christi Wort gegründeten Glauben, dass Gott das Gute mit der Gabe des ewigen Lebens belohne und das Böse mit ewiger Strafe vergelte. So gross ist das Gewicht, das er diesem Glauben beimisst. An Gott glauben heisst an die Vergeltung glauben. Und dieser Glaube genügt zur Herstellung der Gerechtigkeit: um die Bekehrung des Sünders zu bewirken und auch den lasterhaftesten Menschen zur Besinnung zu bringen. Der Zusammenhang zwischen Religion und Sittlichkeit, Gotteserkenntniss und Frömmigkeit wird durch den Glauben an die Vergeltung hergestellt.

Justin ist unermüdlich in der Erörterung dieses Lehrstücks; und wenn er von seinem Werthe spricht und die Beziehungen der Vergeltungslehre auseinandersetzt, bewegt er sich mit einer Sicherheit und Breite, die von der mehr zufälligen und abrupten Behandlung centraler christlicher Lehren auffallend absticht. Man vergleiche nur die Auseinandersetzungen über diesen Punkt mit dem, was über die Vergebung der Sünden oder über den Tod Christi gesagt ist. Gleich im Anfange seiner Apologie legt er das Bekenntniss ab: „Wir wollen nicht leben mit einer Lüge auf den Lippen, denn wir tragen Verlangen nach dem ewigen und reinen Leben und trachten nach dem Leben mit dem Vater und Schöpfer des Alls, davon überzeugt und des Glaubens, dass diejenigen dieser Güter theilhaft werden können, welche Gott durch Werke davon überzeugt haben, dass sie ihm folgen und sich nach dem Aufent-

halt bei ihm, wo keine Schlechtigkeit mehr hemmend eingreift, sehnen. Das ist es in Kürze, was wir erwarten und was wir durch Christus gelernt haben.“ I, 8.

Wie er hier die Sehnsucht nach dem Lohn des ewigen Lebens, das Wissen um die Bedingung, unter der er ertheilt wird, und das durch dieses Wissen bewirkte Verhalten als die Summe des Christenthums bezeichnet, so zieht sich durch beide Apologien der Gedanke hindurch, dass es im Grunde nur darauf ankomme, über diesen Punkt ganz gewiss zu werden, um ein Christ zu sein. Die Christen werden schlechtweg als diejenigen definirt, „welche davon überzeugt sind, dass die Ungerechten im ewigen Feuer gestraft, die Tugendhaften aber und die, welche so wie Christus leben, in einem Zustande der Leidenslosigkeit mit Gott zusammen sein werden.“ II, 1. Ein Christ werden heisst: „den schönen Vorschriften Christi nachtrachten und der fröhlichen Hoffnung leben, dass man dasselbe von Gott empfangen werde wie die Christen.“ I, 14. Wenn er erzählt, wie eine christliche Frau den Versuch gemacht habe, ihren Mann zu bekehren, so sagt er, sie habe ihm „die Lehre“ mitgetheilt. Und der Inhalt dieser „Lehre“ ist nichts als „dass die, welche nicht rechtschaffen und nach dem ὀρθὸς λόγος leben, Strafe in ewigem Feuer treffen solle.“ II, 2.

Ebenso sind die Christen von der römischen Obrigkeit einfach darum als Förderer der öffentlichen Wohlfahrt erwiesen, weil sie lehren, dass kein Missethäter und kein Tugendhafter vor Gott verborgen bleibe, und dass ein jeder nach dem Werth seiner Thaten ewiger Strafe oder ewiger σωτηρία theilhaft werde. I, 12. Die Vergeltungslehre verbürgt die justitia civilis.

Wenn trotzdem die Christen verfolgt werden, so ist es wiederum diese Lehre, die ihnen Muth und Trost verleiht. Denn vermöge dieser Lehre wissen sie, dass die Strafe Gottes ihre Verfolger treffen wird, sie aber den ewigen Lohn empfangen werden. I, 17. Wer an diese Lehre glaubt, dem wird es leicht für die Wahrheit zu sterben. „Denn lächerlich wäre es, wenn die durch Contract gebundenen und angeworbenen Soldaten die Treue gegen den Kaiser höher achten, als ihr Leben, ihre Eltern und ihre Heimath, während doch die Kaiser ihnen nichts Unvergängliches bieten können, und wir, die wir nach der Unvergänglichkeit streben, sollten nicht Alles ertragen, um das, was wir ersehnen, von dem zu empfangen, der es uns geben kann!“ I, 39.

Dieser Glaube bildet die gewaltigste Schutzwehr gegen Irrthümer aller Art. Wer an die Vergeltung glaubt, kann dem Irrwahn, dass Alles nach Nothwendigkeit geschehe, nicht verfallen.

Jener Glaube schliesst den an die Freiheit und Verantwortlichkeit des Menschen in sich. I, 43. Daraus folgt, dass der Glaube an einen wirklichen Unterschied von Gut und Böse mit jenem Glauben steht und fällt. II, 7. Die Fundamente der Sittlichkeit sind also durch ihn sicher gestellt. Ja noch mehr, jener Glaube sichert den Gottesglauben vor Verfälschungen. Denn durch ihn ist ebenso der Irrthum ausgeschlossen, als habe Gott Alles vorherbestimmt, wie der andere, als kümmere sich Gott überhaupt nicht um die Welt oder um die einzelnen Thaten der Menschen; vom Standpunkte dieses Glaubens weiss man also, dass Freiheit existirt und was Nothwendigkeit ist. Mit ihm ist die grosse Wahrheit festgestellt, dass es nur Eine Nothwendigkeit giebt: die der Vergeltung durch Gott. I, 44.

Justin verhehlt sich nicht, dass eine so starke Betonung der ewigen Strafen und der Schrecken der Hölle den Schein erregen könne, als wolle das Christenthum die Menschen durch Angst und Furcht zur Tugend treiben, und als wisse es nichts davon, dass man das Gute um des Guten willen thun solle *). Aber er lässt sich nicht irre machen. Er antwortet: „Es sind nicht blosse Schreckbilder, sondern, wenn es keine ewigen Strafen giebt, so giebt es keinen Gott, oder, wenn er ist, so kümmert er sich nicht um die Menschen und es giebt keine Tugend und kein Laster und dann strafen auch die Gesetzgeber ohne Grund die, welche die guten Vorschriften übertreten.“ II, 9. Also Religion und Sittlichkeit stehen und fallen mit diesem Glauben und mit der Lehre, auf die sich dieser Glaube stützt.

b) Der überirdische Charakter aller Strafen und Belohnungen.

In allen Stellen, wo Justin nicht nur überhaupt von Vergeltung spricht, sondern sich darauf einlässt, die Art der Strafe und des Lohns anzugeben, ist immer nur von Vergeltung im jenseitigen Leben und von dem die Rede, was nach dem Tode eintreten wird. Zwar weiss er von Strafgerichten Gottes, die über Israel und das jüdische Land hereingebrochen sind, und von Machterweisungen des erhöhten Christus zur Niederwerfung und Bestrafung der Dämonen; aber mit diesen Ereignissen hat es eine eigenthümliche Bewandtniss. Sie dienen, sofern sie Erfüllung von Weissagungen sind, zur Beglaubigung Christi. Nur aus der Weissagung kann

*) II, 9: *ὅτι φόβητρά ἐστι τὰ λεγόμενα ὑφ' ἡμῶν ὅτι κολάζονται ἐν αἰωνίῳ πυρὶ οἱ ἄδικοι, καὶ διὰ φόβον ἀλλ' οὐ διὰ τὸ καλὸν εἶναι καὶ ἀρεστὸν ἐναρέτως βιοῦν τοὺς ἀνθρώπους ἀξιοῦμεν.*

man mit Sicherheit entnehmen, dass es nicht nur Unglücksfälle, sondern göttliche Strafen sind. In der Vergeltungslehre als solcher handelt es sich immer nur um Zukünftiges oder um die Vergeltung nach dem Tode und nicht um die strafende und lohnende Thätigkeit Gottes im Leben des einzelnen Menschen oder der Welt. Hier auf Erden tritt nach Justin die vergeltende Gerechtigkeit Gottes so wenig zu Tage, dass es den Anschein gewinnt, als kümmere sich Gott weder um Gute noch Böse. Den Frommen und im Dienste des Logos Lebenden geht es auf Erden schlechter als den Gottlosen. So ist es immer gewesen. Immer sind die Tugendhaften von den Lasterhaften verfolgt und getödtet worden. I, 46. Den Dämonen ist es allezeit gelungen, den Schein zu erregen, als bringe das Laster auf Erden Gewinn und Genuss, die Tugend aber keinen greifbaren Vortheil. Die Tugend ist für den irdischen Menschen immer mühsam; das Laster ist leicht und angenehm. Und nicht nur die Tugendhaften, auch die Christen scheinen von Gott so sehr der Macht der bösen Dämonen und ihrer Diener Preis gegeben zu sein, dass die Frage der Feinde Christi nicht befremden kann, wo denn der Gott sei, dem die Christen dienen, und ob nicht das Geschick der Christen deutlich zeige, dass Gott an ihnen keinen Gefallen habe. Vgl. II, 5 u. 11.

Es entspricht aber diese Zurückhaltung Gottes und die Anordnung, dass Strafe und Lohn erst im Jenseits zum Vollzuge kommen, dem Zwecke der Gerechtigkeit am besten. Wollte Gott die Dämonen und Gottlosen sogleich mit der Strafe treffen, die sie verdienen, so müsste er die Welt vernichten, und es könnte die Zahl derer, die er als solche kennt, welche sich der Gerechtigkeit zuwenden werden, nicht voll werden *). Und fände schon hier auf Erden die Tugend ihren Lohn, so würde nicht klar, ob die Gerechten das Gute um seiner selbst oder um des Lohnes willen erwählen **).

Nur ist die Geduld Gottes und die Verschiebung von Lohn und Strafe auf das Jenseits nicht so aufzufassen, als beruhte sie auf einem aus Zweckmässigkeitsgründen gefassten Beschlusse, oder als könnte es möglicherweise auch anders sein. Gottes Verhalten ist vielmehr mit Nothwendigkeit im Charakter der Welt begründet

*) II, 7: *ὅθεν καὶ ἐπιμένει ὁ θεὸς τὴν σύγχυσιν καὶ κατάλυσιν τοῦ παντὸς κόσμου μὴ ποιῆσαι, ἵνα καὶ οἱ φαῦλοι ἄγγελοι καὶ δαίμονες καὶ ἄνθρωποι μηκέτι ὦσι, διὰ τὸ σπέρμα τῶν Χριστιανῶν, ὃ γινώσκει ἐν τῇ φύσει ὅτι αἴτιόν ἐστιν.*

**) II, 11. 49. E.

und von Gott bei Erschaffung der Welt sofort in Aussicht genommen. Wenn einmal eine Welt sein sollte, so musste sie auch dem Tode und allen Leiden unterworfen sein. Gott selbst kann der Welt, die er schaffen wollte, weder den Tod noch die mit der Vergänglichkeit verbundenen Drangsale ersparen. Er kann es, ohne die Welt zu vernichten, nicht hindern, dass hier auf Erden Sünde und Frevel, Dämonen und böse Menschen die Herrschaft gewinnen, und dass die Gottlosen ihren Hass an den Gerechten auslassen, sie verfolgen und tödten.

Dass Justin die Sache so ansieht, geht deutlich genug aus der Aeusserung hervor, Gott müsste, wenn er dem Treiben der Dämonen und bösen Menschen völlig Einhalt thun wollte, die Welt vernichten. II, 7. Ebenso sagt er: „Wir würden nicht getödtet werden und es würden die ungerechten Menschen und Dämonen nicht mächtiger sein als wir, wenn es nicht überhaupt nothwendig wäre, dass jeder Mensch, weil er geboren ist, auch sterben muss. Deshalb zahlen auch wir den Tribut (der Vergänglichkeit) und preisen Gott dafür“ *). Die Welt ist so beschaffen, dass die volle *εὐδαιμονία* den Gerechten während der Dauer der irdischen Verhältnisse gar nicht zu Theil werden kann; die Voraussetzung der *εὐδαιμονία* ist *ἀφθαρσία*. Diese kann aber für Alles *γεννώμενον* und *γενητόν* erst nach dem Tode eintreten.

Wenn man sich nun dessen erinnert, dass Justin von keiner *εὐδαιμονία* weiss ausser in der *διαγωγῇ μετὰ θεοῦ* oder in der *ἀναστροφῇ παρ᾽ αὐτοῦ*, und dass er die Gottesgemeinschaft und die Annahme von Seiten Gottes (*προσδέχεσθαι*) regelmässig in den Zeitpunkt verlegt, wo Gott das Sterbliche mit der *ἀφθαρσία* bekleidet und das Werk der Neuschöpfung vollbringt: so ist er offenbar der Meinung, dass die Beschaffenheit der Welt ein natürliches Hinderniss der *συνουσία* mit Gott bildet. Erst wenn das Vergängliche abgethan ist, kann der Mensch mit Gott zusammenkommen. Doch genügt dazu nicht das Sterben allein. Zuvor muss „der Mensch durch Erkenntniss des dem wahrhaft Seienden innewohnenden Guten und durch Tugend unvergänglich geworden sein“ **). Die dem Menschen verliehenen logischen Potenzen müssen durch Uebung im Erkennen des Wahren und im Thun des Guten während des irdischen Lebens erstarken, wachsen,

---

*) II, 11. 49. B: *εἰ μὴ πάντως παντὶ γεννωμένῳ ἀνθρώπῳ καὶ θανεῖν ὠφείλετο. Ὅθεν καὶ τὸ ὄφλημα ἀποδιδόντες εὐχαριστοῦμεν.*

**) II, 11. 49. E: „*οἱ δὲ νενοηκότες τὰ προσόντα τῷ ὄντι καλὰ καὶ ἄφθαρτοι τῇ ἀρετῇ*“ . . . *εὐδαιμονίαν ἐκδέχονται.*



bis sie fähig werden, Gott zu schauen (*θεωρία οὐρανίων*). Dann erst wird dem Menschen die *ἀφθαρσία* verliehen, und er tritt als ein unvergängliches Wesen in die *συνουσία* mit Gott ein.

Es leuchtet ein, dass unter solchen Voraussetzungen *εὐδαιμονία, ἀφθαρσία* und *συνουσία* zwar erworben werden müssen, aber wesentlich etwas Verliehenes, Gabe Gottes sind. Unsterblichkeit ist die eigentliche Gnadengabe der *σωτηρία*. Und so wird es verständlich, warum Justin so oft an Stelle der Sehnsucht nach Gottesgemeinschaft das Verlangen nach Unsterblichkeit setzt. Unsterblichkeit oder Unvergänglichkeit ist eben schlechtweg Leidenslosigkeit (*ἀπάθεια*) und Sündlosigkeit (*ἔνθα κακία οὐκ ἀντιτυπεῖ*) und im Grunde ohne weiteres Gemeinschaft mit Gott. Sie ist gottgleiches Dasein; man könnte sagen: Vergottung des Menschen. In jedem Falle ist sie die eigentliche *σωτηρία* *): die Erlösung des Menschen aus den Banden und Fesseln der Vergänglichkeit und aller mit denselben verbundenen Unvollkommenheiten und Leiden.

Die Schwierigkeit, welche aus der Identificirung von Unsterblichkeit und Seligkeit erwächst, sofern ja auch die Ungerechten, um ewige Qual erleiden zu können, unsterblich sein müssen, ist für Justin nicht vorhanden; denn die Unsterblichkeit der Verdammten ist in seinen Augen keine eigentliche Unsterblichkeit, sondern nur unvergängliche Qual.

Weil die wirkliche und vollkommene *εὐδαιμονία* im Jenseits liegt, so ist der Tod, dem jeder Mensch von Natur unterworfen ist (*τοῦ καὶ πάντως ἀποθανεῖν ὀφειλομένου* **) für den Gerechten das höchste Glück; und es giebt keinen stärkeren Beweis der Liebe zum Göttlichen und zur Tugend, als die Bereitschaft, dieses irdische Leben zu verlassen und den Tod, in welcher Form er auch immer an den Menschen herantreten mag, zu erleiden. So begehrenswerth ist der Tod, dass Justin es für nöthig hält, eine Erklärung darüber abzugeben, warum die Christen auf die Zumuthung der Heiden, sie möchten sich doch selbst tödten, nicht eingehen. „Gott freut sich an denen, die die seinem Wesen entsprechenden Tugenden nachahmen und hat Missfallen an denen, die in Wort oder Werk sich dem Bösen zuwenden. Wenn wir uns selbst tödteten, wären wir an unserem Theil schuld, dass Niemand mehr

---

*) I, 65. 97. C: *ὅπως τὴν αἰώνιον σωτηρίαν σωθῶμεν.*

**) Vgl. I, 11. und I, 18. I, 57. II, 11. Justin weiss nichts von einer anerschaffenen Unsterblichkeit. Unsterblichkeit ist ohne selbsterworbene Gerechtigkeit undenkbar.

geboren und in den göttlichen Lehren unterwiesen würde, und dass kein menschliches Geschlecht mehr da wäre. Wir würden also etwas dem göttlichen Rathschlusse Widersprechendes thun.“ II, 4.

Der Gedanke, dass dieses Leben, sofern es ein gerechtes ist und das Wohlgefallen Gottes erregt, einen selbständigen Werth habe, wird nirgends festgehalten. Dieses Leben (*τὸ νῦν*) hat nur Bedeutung als Mittel zur Erwerbung des überirdischen. Das Reich Gottes ist nicht auf dieser Erde. Es ist wie alles Vollkommene ein rein zukünftiges und überirdisches. „Ihr habt gehört — heisst es I, 11 — dass wir ein Reich (*βασιλεία*) erwarten, und habt, ohne zu prüfen, gemeint, wir redeten von einem menschlichen, während wir das Reich Gottes meinen, wie daraus hervorgeht, dass wir auf eure Fragen bekennen, wir seien Christen, ob wir gleich wissen, es sei dem, der bekennt, der Tod bestimmt. Wenn wir ein menschliches Reich erwarteten, würden wir leugnen, damit wir nicht getödtet würden, aber da wir nicht auf das Gegenwärtige unsere Hoffnung setzen, so achten wir nicht auf die, welche uns tödten, da man ja doch in jedem Falle sterben muss.“ Wenn darum Justin lehrt, man könne ohne Wiedergeburt nicht in das Himmelreich kommen, so meint er keineswegs, dass man durch Wiedergeburt ohne weiteres in das Reich Gottes eingehe. Vielmehr muss, wie er ausdrücklich bemerkt, nach der Taufe ein tugendhaftes Leben folgen, bevor der Eintritt in das Himmelreich möglich ist *).

Ebenso wie der Himmel der Ort ist, wo die Gerechten den Lohn der Unsterblichkeit empfangen, ist auch „die Hölle (*γέεννα*) der Ort, wo die Ungerechten Strafe erleiden“. I, 19. In der Hölle werden die Gottlosen im Feuer gepeinigt (*κόλασις διὰ πυρός* oder *τιμωρία ἐν πυρί*). Immer ist auch die Strafe eine „*τιμωρία μετὰ θάνατον.*“ I, 44. Ob jeder Gottlose unmittelbar nach dem Tode in die Hölle kommt, ist nicht klar gesagt. Es scheint, dass die Strafe erst mit dem Gericht nach der *σύγχυσις* und *κατάλυσις τοῦ παντὸς κόσμου* (II, 7) oder nach der *ἐκπύρωσις* und nach dem Weltbrande (I, 20) ihren Anfang nimmt; sie setzt die Auferweckung des Fleisches voraus, welche dem Gerichte vorhergeht **).

---

*) Vgl. die Bemerkungen Ritschl's über die überwiegend transscendentale Gestalt des Christenthums in der griechischen Epoche desselben, in der Recension der Schrift L. Reinhardt's: „Was fehlt uns?“ Theolog. Lit.-Ztg. Jahrg. 1877. Nr. 12.

**) Justin spricht niemals von der Strafe des ewigen Todes, obgleich er immer von dem Lohne des unvergänglichen Lebens redet. Der Ausdruck

c) Von der Ewigkeit der Strafen und des Lohnes und von der Auferweckung der Todten.

Eine Lehre von so hohem Werthe und so ausserordentlichem Gewichte wie die christliche Vergeltungslehre kann nur dort ihrem ganzen Inhalte nach erkannt und mit voller Zuversicht festgehalten werden, wo man der Autorität Gottes oder dem Worte Christi folgt. I, 8. Zwar haben auch die Weisen unter den Griechen schon die Vergeltung nach dem Tode gelehrt, aber zwei Momente, die wesentlich zu derselben gehören, haben sie nicht erkannt. Die menschliche Vernunft dringt eben nicht in die Geheimnisse des zukünftigen Lebens ein. Plato kennt keine ewigen, sondern nur langdauernde aber auf einen bestimmten Zeitabschnitt beschränkte Strafen, und ebenso weiss er nicht, was die Christen von Christo gelernt haben, dass die Gottlosen „in ihren gegenwärtigen Leibern mit ihren Seelen existiren und ewige Strafe empfangen werden.“ I, 8. Das erscheint den Heiden geradezu „ἄπιστον καὶ ἀδύνατον.“ Es kommt ihnen unmöglich vor, dass die gestorbenen Leiber, die in der Erde zerstreut liegen, wieder lebendig werden sollen. Die Christen aber wissen, dass es so sein wird, denn die Weissagung, welche bisher überall in Erfüllung gegangen ist, sagt es voraus, Christus werde wieder kommen und die Leiber aller Menschen, die gelebt haben, auferwecken, die der Würdigen mit Unvergänglichkeit bekleiden, die der Ungerechten in ewiger Empfindungsfähigkeit in das ewige Feuer verstossen. Und der Prophet Ezechiel sagt ausdrücklich, dass das Fleisch wieder aufleben und dass Sehnen mit Sehnen und Knochen mit Knochen wieder vereint werden sollen. I, 52. Mag das unglaublich klingen, die Christen wissen, dass bei Gott kein Ding unmöglich ist. Christus hat ihnen das gesagt. „Und besser ist es, auch das seiner Natur nach unglaublich Scheinende und bei Menschen Unmögliche zu glauben, als ebenso wie die Andern ungläubig zu sein.“ I, 18. Ausserdem aber spricht für die Möglichkeit sowohl die Thatsache der Schöpfung wie namentlich auch die der Entstehung des Leibes durch Zeugung. Wenn nach Gottes Anordnung aus menschlichem Samen der menschliche Leib entstehen kann, so kann Gott auch die nach Art des Samens über die Erde zerstreuten Leiber wieder erstehen lassen und sie mit „Unvergänglichkeit“ bekleiden.

So nachdrücklich Justin aber auch diese beiden Momente betont, welche im Zusammenhange der christlichen Lehre eine so

---

„ewiger Tod“ erschien ihm offenbar missverständlich. Er hätte im Sinne der „Vernichtung“ aufgefasst werden können.

grosse Rolle spielen, so bezeichnend ist es, dass er zwar herausgefunden hat, auch die Weisesten unter den Griechen wüssten von denselben nichts, aber ausser Stande ist, einen inneren Zusammenhang zwischen diesen beiden wesentlichen Momenten der Lehre und seinen eigenen Anschauungen herzustellen. Er weiss weder zu erklären, warum die Strafen ewig sein müssen, noch auch aus welchem Grunde und in welchem Zusammenhange die Auferweckung des Leibes vom Christenthum gelehrt wird. So wichtig es ihm ist, die Gestorbenen empfindungsfähig zu denken, damit sie Strafe erleiden können, so wenig verwerthet er doch die Lehre von der Auferweckung des Leibes in dieser Richtung, sondern behauptet, „dass die Seelen nach dem Tode empfindungsfähig sind" (*ἐν αἰσθήσει εἰσὶν αἱ ψυχαί*), und begründet diese Behauptung einfach damit, dass, wenn es anders wäre und mit dem Tode *ἀναισθησία* einträte, die Ungerechten in jeder Hinsicht den Gerechten gegenüber im Vortheil wären (*ἕρμαιον ἂν ἦν τοῖς ἀδίκοις*). Sie hätten nach einem Leben voll Sünde und Frevel auch im Tode nichts zu fürchten. I, 18. Auch das Heidenthum gehe, meint er, bei seinen Todtenbeschwörungen und Todtenbefragungen von der Voraussetzung aus, dass die Todten eine Empfindung von ihrem Zustande hätten. I, 18. 20.

Da es aber einmal nach der Weissagung feststeht, dass Christus die Leiber der Menschen auferwecken wird, um denen der Gerechten Unvergänglichkeit, denen der Ungerechten die ewige Strafe auszutheilen, so hält Justin in vollem Glauben an dieser Lehre fest. Und es erwächst ihm daraus der Gewinn, dass er nun auch zu sagen weiss, was der erhöhte Christus für die Vollendung der *σωτηρία* zu thun hat. Er hat die That der Wiederbelebung zu vollbringen, und muss, um das thun zu können, zuvor selbst aus dem irdischen Dasein durch den Tod in ein Leben der Unsterblichkeit eingetreten sein. In diesem Sinne hat er durch seinen Tod den Tod der Menschen besiegt.

Mit der Lehre vom ewigen Lohne und den ewigen Strafen ist Alles erschöpft, was Justin von der Lehre der Christen zu sagen weiss. Die Lehre von Gott und von der Gerechtigkeit führt mit Nothwendigkeit auf die Lehre von der Vergeltung nach dem Tode, und in ihr finden alle christlichen Lehren ihren Abschluss und ihre Vollendung. In dieser Abrundung ist die Lehre der Christen ausreichend zur Herstellung der Gerechtigkeit und Frömmigkeit.

Justins Auffassung und Behandlung dieses Lehrstücks entspricht seiner ganzen Denk- und Glaubensweise. Er zeigt sich hier, wie überall, gebunden durch den christlichen Gemeindeglauben,

eifrig bemüht, ihn festzuhalten, und doch ausser Stande, denselben nach allen Seiten richtig zu deuten. Es zieht sich durch seine Erklärungen die dem Christenthum fremde Vorstellung hindurch, dass die irdische Existenzweise des Menschen als solche, auch abgesehen von der Sünde, die Ursache des Todes und der Leiden und der Grund unvollkommener εὐδαιμονία sei. Die Art und Weise, wie alle Seligkeit und die Gemeinschaft mit Gott in das Jenseits verlegt und auch die Erscheinung des Sohnes Gottes in der Welt nur als Bürgschaft zukünftiger συνουσία mit Gott aufgefasst wird, lässt erkennen, dass er den Gedanken der Immanenz des in Christo erschienenen und im h. Geiste wirksamen persönlichen Gottes in der Welt und in der Gemeinde und darum auch die Idee des Reichs Gottes auf Erden nicht zu fassen vermochte.

Weizsäcker meint nun, alle „Einseitigkeiten" der „Theologie" des Märtyrers daraus erklären zu können, dass seine Lehre ihrer inneren Richtung nach apologetisch ist *).

Aber abgesehen davon, dass sich die Eigenthümlichkeiten der christlichen Lehre Justins nicht wohl als „Einseitigkeiten" bezeichnen lassen, mit denen „das Dogma auf dieser Stufe der Entwickelung behaftet" ist, bleibt die Hauptfrage unbeantwortet: ob die sogenannte Einseitigkeit nur daher stammt, dass „von der Vergleichung mit anderen Religionen ausgegangen wird" oder vielmehr daher, dass Justin selbst noch von der Weltanschauung des Heidenthums, welches er bekämpfte, abhängig war und darum bei „Vergleichung der Religionen" die wesentlichen Differenzpunkte nicht zu erkennen vermochte? Wäre das Erstere der Fall, so müsste hier oder dort ein tieferes Verständniss der christlichen Wahrheit durchblicken. Es müsste irgendwie zu Tage treten, dass der Apologet mehr weiss, als er sagt, und mehr glaubt, als er zu lehren für nöthig hält. Das ist bei Justin nicht der Fall. Dass er Worte und Wendungen, Formeln und Sprüche im Munde führt, die etwas Anderes bedeuten, als was er ihnen entnimmt; die den ganzen Reichthum der christlichen Heilslehre in sich schliessen, während

*) A. a. O. S. 64. „Die Rechenschaft, welche man sich über den Glauben gab und durch welche eine denkende Betrachtung und zusammenhängende Darstellung desselben hervorgerufen wurde, war durch die Vertheidigung des Glaubens gefordert. Das Dogma auf dieser Stufe der Entwickelung muss daher auch mit der entsprechenden Einseitigkeit behaftet sein. Je mehr auf derselben noch von der Vergleichung mit den anderen Religionen ausgegangen und an dieser die Wahrheit erhärtet wird, desto mehr werden auch die Gesichtspunkte der Vergleichung für die Auffassung seines Wesens maassgebend sein."



seine Explicationen nur einzelne Momente betonen: berechtigt nicht zu der Annahme, dass er aus apologetischen Rücksichten auf die Mittheilung der vollen christlichen Wahrheit Verzicht geleistet, oder nur darum das Christenthum wie eine göttlich beglaubigte Lehre von Gott, Tugend und Unsterblichkeit dargestellt habe, weil er von der Vergleichung mit dem Heidenthum ausging. Es verhält sich damit ganz anders. Er will vielmehr Alles sagen, was die Christen glauben und lehren. Er will nichts verschweigen *). Er meint es ebenso ernst mit den christlichen Redewendungen, denen er sich anschliesst, wie mit den Erklärungen, die er giebt. Gerade die Naivität, mit der die christliche Lehre umgedeutet wird, charakterisirt seinen Standpunkt. Er ist der Ueberzeugung, dass die christlichen Worte das und nur das bedeuten, was er in ihnen findet. Zu diesem Irrthum hat ihn nicht apologetischer Eifer veranlasst. Er war selbst noch so befangen in den religiösen und sittlichen Anschauungen des Heidenthums, dass er das Christenthum wie eine göttliche Offenbarung behandelte, welche das, was alle vernünftigen und guten Menschen unter allen Völkern als wahr und gut erkannt hatten, bestätigt, vervollständigt und vor jedem Zweifel sicher stellt, und dadurch die Welt von den eingerissenen Irrthümern und von der Gottlosigkeit und Sünde befreit.

Dass er die Klärung, Sicherstellung und Verbesserung der religiösen und sittlichen Erkenntnisse oder die Erlösung auf den Sohn Gottes, den Gekreuzigten und Auferstandenen zurückführte und Christum den Erlöser mit der christlichen Gemeinde anbetete, war trotz der Gebundenheit an die heidnische Denkweise für den Bestand seines Christenthums entscheidend. Das trennte ihn von allen Heiden, auch von den besten, und ebenso von allen Juden **). Diesen Glauben aber hielt er fest, nicht weil seine eigenen Reflexionen eine Menschwerdung des göttlichen Logos nothwendig erscheinen liessen, sondern weil die christliche Gemeinde den Glauben an den Sohn Gottes als den Kern und Stern des Christenthums behandelte und ihm erlösende Macht zuschrieb. Der Glaube an die Erlösung durch Gottes Sohn und die Anbetung des Erlösers wirkten in Justins Seele religiöses Leben, dessen Wesen

*) I, 61. 93. D: *ἐξηγησόμεθα, ὅπως μὴ τοῦτο παραλιπόντες δόξωμεν πονηρεύειν τι ἐν τῇ ἐξηγήσει.*

**) Vgl. Ritschl a. a. O. S. 307: „Dass Christus der alle Offenbarungen vermittelnde Logos sei und als solcher Gott, widerspricht der jüdischen und der jüdisch-christlichen Ansicht, und bildet einen durch nichts zu verwischenden Gegensatz gegen die alte Religion."

er nicht zu erläutern und über dessen Ursprünge er Andere nicht zu belehren vermochte. Dieser Glaube machte ihn gerecht, wirkte in ihm Wiedergeburt und sittliche Erneuerung, wenn er auch von der Gerechtigkeit des Glaubens nichts zu sagen wusste und die Gerechtigkeit des Lebens in einer Weise auf den Glauben zurückführte, die der Sache nicht entsprach. Dieser Glaube endlich machte ihm den ehrlichen Gebrauch der biblischen Sprüche, kirchlichen Formeln und christlichen Redewendungen möglich, ohne dass er ihren vollen Sinn erkannte. Das Wort Gottes, welches er im Glauben festhielt, und die christliche Lehre, die er im Munde führte, drängten ihm Gedanken und Vorstellungen auf, die zu seinen eigenen nicht stimmten und oft genug geradezu im Widerspruche standen, aber nichtsdestoweniger ihre Herrschaft behaupteten und sein inneres Leben und äusseres Verhalten in wirksamerer Weise bestimmten und regelten, als seine eigenen Reflexionen.

Es hiesse Justins Denkweise ganz verkennen, wollte man seine Lehre, wie Aubé thut, als popularisirte griechische Philosophie bezeichnen. Wer so urtheilt, bringt den Werth seines Christusglaubens nicht in Anschlag und deutet seine Anlehnung an die alttestamentliche Schrift, an die *ἀπομνημονεύματα τῶν ἀποστόλων*, an die Worte Christi und an die Redeweise der christlichen Gemeinde nicht richtig *).

Justin will Christ sein und ist es seinem Glauben nach; aber er ist ein Christ, der in Allem, was er über Gott und Welt, über den Menschen und seine Bestimmung, über Sünde und Schuld, über Erlösung und Vergebung, über Gerechtigkeit und Seligkeit, über Tod und Leben sagt, die Abhängigkeit von der Weltanschauung bekundet, die im Heidenthum festgehalten wird, sobald es den Versuch macht, an die Stelle des rohen Götzendienstes einen in sich vernünftigen und sittlich wirksamen Gottesglauben zu setzen.

Wie sehr das der Fall ist, zeigt sich in seiner Beurtheilung des Heidenthums und Judenthums, so wie der christlichen Häretiker.

6. Justins Urtheil über Heiden, Juden und Häretiker.

a) Die Heiden.

„Alle Geschlechter der Menschen“ mit Ausnahme der Juden

*) Nur wenn man, wie Aubé, der Meinung ist, dass zwischen Christenthum und Heidenthum, abgesehen von einigen Dogmen, in religiöser und sittlicher Hinsicht ein wesentlicher Unterschied nicht bestehe, kann man die Lehre Justins als für popularisirte griechische Philosophie erklären.

und der Samariter fasst Justin nach Anweisung „des prophetischen Geistes“ unter den Namen der „ἔθνη“ zusammen *). Doch hat er bei dem, was er über die ἔθνη sagt, immer nur die Griechen und Römer im Auge; vorübergehend gedenkt er einmal der Egypter.

Das Grundübel, an dem die ἔθνη leiden, ist der Dienst falscher Götter. Er involvirt den Abfall vom wahren Gott und ist Anbetung der Dämonen. Anstatt des guten Gottes werden böse Wesen, an Stelle dessen, welcher der ungezeugte Vater und Schöpfer der Welt und Urheber alles Guten ist, der Gerechtigkeit fordert, werden Creaturen verehrt, die aus widernatürlicher Verbindung der Engel und Menschen hervorgegangen sind, Wesen von grosser Macht, aber voll niedriger Leidenschaften, unterworfen allen irdischen Lüsten und Begierden, bedacht auf jegliche Bosheit und auf Verführung der Menschen, die sie in ihren Dienst zwingen, um von ihnen Opfer und Gaben zu empfangen. So völlig verwirrt haben sie das Urtheil der Menschen, dass dieselben Menschen, die ihnen Verehrung zollen, ihnen zugleich die grössten Schändlichkeiten nachsagen und Dinge andichten, die sie an jedem Menschen verabscheuen. Und noch immer wird die Zahl dieser Götter vermehrt. Sterbliche Menschen, Kaiser und Kaiserlieblinge werden zu Göttern erhoben und in Tempeln und Bildern mit Opfern und Räucherwerk angebetet. Das letzte Beispiel der Art ist die Entstehung des Antinouscultus.

Wie gross aber auch die Verwirrung des Urtheils ist, das der Götterdienst angerichtet hat, die Fähigkeit, den Betrug der Dämonen zu durchschauen, ist der Menschheit nicht verloren gegangen. Es haben zu allen Zeiten unter Griechen und Barbaren Einzelne die Gottlosigkeit des Götterdienstes durchschaut und die Anbetung des wahren Gottes empfohlen. Wenn sie auch nicht die volle Wahrheit erkannten, und was sie erkannten, nicht in wirksamer Weise geltend zu machen vermochten, so sind sie doch Zeugen dafür, dass der Menschheit das Vermögen, Wahrheit und Irrthum zu unterscheiden, nicht verloren gegangen ist. Daraus folgt, dass die Welt auch die volle Verantwortung für die eingerissene Gottlosigkeit zu tragen hat.

Uebrigens ist es den Dämonen gelungen, viele der Männer, welche die Nichtigkeit des Götterdienstes durchschauten, in ihre Netze zu ziehen. Sie stachelten sie an, die Existenz Gottes zu leugnen oder zu lehren, dass er, wenn er sei, sich um die Welt und um Gut und Böse nicht kümmere; oder dass er nichts Anderes

*) I, 53. 88. B.

sei, als die in ewigem Wechsel befindliche und vom Gesetz der Nothwendigkeit regierte Welt.

Die Folge der Gottlosigkeit war die sittliche Depravation der Welt. Die Dämonen haben die Menschen zu allen denkbaren Lastern, vor Allem zu Hass und Neid gegen einander und zu den Sünden der Wollust und widernatürlicher Unzucht verführt, auch die Gier nach Geld und Besitz so erregt, dass Jedermann ohne jede Rücksicht auf die Noth des Nächsten nur nach seinem Vortheil trachtet. Erbarmen und Mitleid ist von der Erde verschwunden; nur den Freunden thut man noch Gutes und nur die Genossen des eigenen Volks sieht man noch als Mitmenschen an. Die Bande der Natur sind zerrissen.

Dennoch ist die Erkenntniss des Guten und Bösen, das Bewusstsein der Verpflichtung zur Gerechtigkeit nicht völlig geschwunden und nach wie vor wissen die Menschen, dass sie in der Freiheit die Kraft zum Guten besitzen. Ja die Gesetzgeber der Heiden machen das Thun des Guten zur Pflicht und setzen Strafen fest für die Uebelthäter. Aber die sittliche Erkenntniss führt nur in den seltensten Fällen zum Thun des Guten; auch die Gesetzgeber fordern nur äussere Gerechtigkeit und erzwingen mit Androhung der Strafe nur ein scheinbar tugendhaftes Leben. Die Dämonen sind auch hier darauf aus, die noch übrig gebliebenen Schranken der Bosheit zu zerstören. Sie suchen sich der Gesetzgebung zu bemächtigen und den Glauben an die Freiheit zu untergraben. Das Letztere gelingt ihnen nie vollkommen. Selbst diejenigen unter den Philosophen, die sich in der Gotteslehre schwerer Irrthümer schuldig machen und wie die Stoiker an die Stelle Gottes das Schicksal setzen, halten an der Freiheit und Verantwortlichkeit des Menschen fest. Damit legt das Heidenthum wiederum selbst dafür Zeugniss ab, dass der Mensch allein an dem herrschenden Verderben schuld ist.

Die Schuld erscheint um so grösser, wenn man bedenkt, dass es zu allen Zeiten unter allen Völkern Einzelne gegeben hat, die es zu einem vollkommen tugendhaften Leben gebracht haben.

Bringt man in Anschlag, dass dämonische Gewalten unter dem Namen von Göttern die Welt beherrschen; dass unter ihrer Herrschaft Irrthum und Sünde zur Blüthe gekommen sind; dass alle Menschen in diese Welt der Sünde hineingeboren werden und unter dem Einfluss schlechter Sitten und bösen Beispiels aufwachsen; dass es auch den besten und weisesten unter den Menschen an vollständiger Gotteserkenntniss und an klarer Einsicht in das, was nach dem Tode eintreten wird, fehlt; dass darum auch die

sittliche Erkenntniss ohne Halt und das gesammte religiös-sittliche Erkennen widerspruchsvoll ist: so wird es begreiflich, warum die Welt im Grossen und Ganzen von sich aus nicht des Irrthums und der Bosheit Herr wird. Ihre Gotteserkenntniss und ihre sittliche Leistungsfähigkeit reicht nur dazu hin, sie vor Gott schuldig zu machen, nicht aber, sie von Sünde, Teufel und Tod zu erlösen.

Soll die Welt gerettet werden, so muss Gott sie erlösen: die Macht der Dämonen brechen und die volle Wahrheit kund thun. In Christo hat er den Erlöser gesandt und durch ihn ruft er alle zur Busse; denn er will nicht die Bestrafung der Sünder, sondern dass sie sich bekehren.

Seitdem aber Gott zunächst durch Propheten und dann durch Sendung seines Sohnes das Werk der Erlösung begonnen hat, sind die Dämonen auf alle Weise darauf bedacht gewesen, den Sieg der Wahrheit zu hindern und den Untergang ihrer eigenen Herrschaft zu verhüten. Das Hauptmittel, dessen sie sich in vorchristlicher Zeit bedienten, war die Fälschung der auf Christus bezüglichen Weissagungen. Sie haben die von den Propheten festgestellten Merkmale des zukünftigen Christus dadurch unwirksam zu machen gesucht, dass sie dieselben in die Mythen und Götterfabeln verwebten. Indem sie Erzählungen von vielen Göttersöhnen verbreiten liessen, dichteten sie diesen an, was in Wirklichkeit mit Christo geschehen sollte. Auf diese Weise hofften sie den wahren Gottessohn unkenntlich zu machen und die Vorstellung zu wecken, als verhalte es sich mit ihm nur so, wie mit den übrigen Göttersöhnen. I, 54. Doch konnten sie diesen Betrug nicht mit vollem Erfolge durchführen. Es entging ihnen das entscheidende Merkmal des Kreuzestodes. I, 55. Auch konnten sie es nicht hindern, dass viele Stücke der prophetischen Lehre, wie die Lehre von der Schöpfung, von Gott dem Vater und von seinem Sohne und vom heiligen Geiste so wie die vom Weltbrande und von der Unsterblichkeit der Seele, von den Philosophen weiter verbreitet wurden. Freilich nur in verkümmerter Weise, da die Philosophen, dem Charakter ihrer Wahrheitserkenntniss entsprechend, nur Stücke der Prophetie aufnahmen und diese noch dazu oft ohne sie zu verstehen.

Als aber Christus erschienen war und Glauben gefunden hatte, griffen die Dämonen zu einem neuen Mittel des Widerstandes. Sie suchten die Christen auf alle Weise zu verleumden und zu verdächtigen, um den Eindruck, welchen ihr sittlicher Wandel machte, zu verwischen. Auch hofften sie die Obrigkeit zur Vernichtung derselben anstacheln zu können. Sie beschuldigten sie des Atheismus und der entsetzlichsten sittlichen Frevel und fanden Anklang

bei denen, welche von Widerwillen gegen die Wahrheit und gegen das Gute erfüllt sind.

Trotzdem ist es ihnen nicht gelungen, die Christen zu vertilgen oder das Wachsthum des christlichen Glaubens zu hemmen. Vielmehr ist der Erfolg gerade unter der Heidenwelt ein ganz ausserordentlicher. Mit grosser Freude haben die Heiden von dem Augenblick an, da die von Jerusalem ausziehenden Apostel von Christo zu predigen begannen und die Weissagungen bekannt machten, den Dienst der falschen Götter verlassen und sich durch Christus dem ungezeugten Gott geweiht. I, 49. Es hat sich auch in diesem Verhalten der Heidenwelt die Weissagung erfüllt. Der Glaube an Christus hat eine wunderbare Umwandelung der Heidenwelt bewirkt: frommes und heiliges Leben und werkthätige Gerechtigkeit ist an die Stelle der Gottlosigkeit und Lasterhaftigkeit getreten. Die Heidenwelt ist durch den Glauben wiedergeboren und giebt durch die Bereitwilligkeit, für Christus zu leiden und in den Tod zu gehen, Zeugniss dafür, dass das Verlangen, Gott zu gefallen und seiner Gemeinschaft theilhaft zu werden alle irdischen Wünsche und Begierden unterdrückt hat.

Die Wahrheitsmacht des Christenthums ist so gross und die Empfänglichkeit der Heidenwelt so augenscheinlich, dass es nur den Machinationen der Dämonen zuzuschreiben ist, wenn der Sieg des Christenthums bisher noch kein vollständiger ist*). Selbst die römische Obrigkeit hat, wie das Rescript Hadrians bezeugt, der Stimme der Gerechtigkeit ihr Ohr geliehen und es steht zu erwarten, dass die frommen und weisen Kaiser ihr folgen werden.

b) Die Juden.

Viel schlimmer als die Heiden sind die Juden und Samariter. I, 53. Das jüdische Volk (wie die Samariter, welche der prophetische Geist mit dem Namen „Israel“ bezeichnet) hat von Anfang an in seiner Mitte Propheten gehabt, den wahren Gott gekannt und alle nöthigen Belehrungen empfangen, auch von der Ankunft des Erlösers gehört. Aber zu aller Zeit hat es sein Ohr und sein Herz der göttlichen Wahrheit verschlossen **). Niemals haben die Juden dem wahren Gott in Frömmigkeit und Gerechtigkeit gedient. Obgleich sie nicht in Götzendienst verstrickt waren, haben sie doch an die Stelle des wahren Gottesdienstes das götzendienerische

---

*) I, 10. 58. D.

**) I, 43. 44. 60.

Treiben eines äusseren Tempeldienstes und der Thieropfer gesetzt und ihre Gerechtigkeit darin gesucht, dass sie heilige Tage und Monde beobachteten. I, 37. Mit ihrem Herzen waren sie fern von Gott. Trotz äusserlicher Gesetzeserfüllung befestigten sie sich in ihrer Bosheit dermaassen, dass sie den Sinn für die Wahrheit gänzlich verloren, Gut und Böse nicht mehr zu unterscheiden vermochten und Licht Finsterniss und Finsterniss Licht nannten. I, 47. Sie sind unbeschnittenen Herzens und ihre Gottentfremdung ist so gross, dass der Prophet sagen kann, ein Ochse kenne die Krippe seines Herrn, aber Israel wisse nichts mehr von seinem Gott.

So haben sie denn auch alle Fähigkeit, das prophetische Wort zu verstehen, eingebüsst. Und als Christus in ihrer Mitte erschien, haben sie ihm auf alle Weise Widerstand geleistet. Während die Heiden in grossen Schaaren ihm zufielen und ihn mit Jubel aufnahmen, hat er unter den Juden nur bei Wenigen, vor Allen bei den zwölf Aposteln Glauben gefunden. I, 39. 53. Das Gesetz des Herrn ist zwar, der Weissagung gemäss, von Jerusalem ausgegangen, aber das Volk der Juden hat den Erlöser, welchen es erwartete, nicht nur nicht erkannt, sondern es hat ihn mit wildem Hass verfolgt, verhöhnt, misshandelt und getödtet. Und noch immer ist es darauf aus, die Anhänger Jesu zu verleumden und zu verfolgen. Auch dem Tode überantwortet haben sie die Christen während des Aufstandes des Barchochba. Sie sind willige Werkzeuge der Dämonen geworden.

Eine so überaus grosse und durch nichts zu entschuldigende Gottlosigkeit, Hartherzigkeit und Bosheit hat denn auch schon die geweissagten Strafgerichte Gottes über sie hereinbrechen lassen. Jerusalem ist zerstört, das jüdische Land ist verwüstet, die Römer sind Herrn desselben geworden und den Juden ist es verboten, ihre Stadt zu betreten. I, 47.

In allen Stücken hat es sich bewährt, was die Weissagung vorherverkündigte, dass die Heiden *ἀληθέστεροι* und *πιστότεροι* sein würden als die Juden und Samariter. I, 53. Während die Heiden durch dämonische Einflüsse in Götzendienst und durch Götzendienst in Irrthum und Unwissenheit hineingerathen waren und aus Unwissenheit sündigten, haben die Juden die ganze Wahrheit gekannt und doch gesündigt. Während die Heiden nichts von der Ankunft des Erlösers ahnten, haben die Juden ihn erwartet und doch verworfen. Sind auch die Heiden Gott gegenüber ohne Entschuldigung, da ja ihre Unwissenheit verschuldet und strafbar war, so sind sie doch, weil ihre Sünde in der Unwissenheit wurzelte, der Wahrheit zugänglich geblieben und haben sich auch

wirklich bekehrt. Die Juden dagegen haben wider besseres Wissen gesündigt, haben sich auch nicht gebessert und es ist keine Aussicht vorhanden, dass sie sich durch Belehrungen zum Glauben bewegen lassen werden. Schlimmer als die Juden sind nur noch die Häretiker.

c) Die Häretiker.

Die Gesammtbezeichnung „Häretiker“ kommt in den Apologien nicht vor. Aber sie ist berechtigt, denn Justin beruft sich in dem, was er über Marcion sagt, auf seine Schrift *„σύνταγμα κατὰ πασῶν τῶν γεγενημένων αἱρέσεων.“* Das Auftreten der Häretiker ist auch nur aus den Machinationen der Dämonen zur Bekämpfung des Christenthums zu erklären. I, 26. 56. 58.

Nach der Himmelfahrt Christi suchten sie den Glauben an den Sohn Gottes dadurch zu untergraben, dass sie Menschen anstachelten, sich ebenfalls für Götter auszugeben. Und es gelang diesen Leuten, Glauben zu finden. Der erste unter ihnen war Simon der Samariter, aus dem Dorfe Gitta gebürtig, der unter dem Kaiser Claudius in Kraft der in ihm wirksamen Dämonen Zauberwunder in Rom verrichtete und für einen Gott gehalten und mit einer Bildsäule unter den Römern als ein Gott verehrt wurde. Die Bildsäule wurde aufgerichtet auf der Tiberinsel zwischen den beiden Brücken, mit der lateinischen Inschrift „Simoni Deo Sancto“. Und fast alle Samariter, aber nur wenige aus anderen Völkern, erkennen ihn als den obersten Gott (*πρῶτον θεόν*) an und beten ihn an. Auch lehren sie, dass eine gewisse Helena, die ihn begleitete, früher aber in einem öffentlichen Hause als Dirne diente, die von ihm ausgegangene erste Geisteskraft (*ἔννοια*) sei.

Nach ihm trat ein gewisser Menander, gleichfalls ein Samariter aus dem Dorfe Kapparetäa, der ein Schüler des Simon war, ebenfalls von den Dämonen angestachelt, in Antiochia auf und täuschte viele durch Zauberkünste. Er flösste seinen Anhängern den Glauben ein, dass sie nicht sterben würden. Noch jetzt giebt es Einige seiner Partei, die das behaupten.

Endlich haben die Dämonen Marcion angestachelt, einen Mann aus dem Pontus, der noch gegenwärtig seine Anhänger lehrt, einen andern Gott für grösser zu halten als den Schöpfer-Gott. Er hat unter allen Völkern (*κατὰ πᾶν γένος ἀνθρώπων*) unter Beistand der Dämonen Viele verführt, blasphemische Rede zu führen, den Schöpfer der Welt zu verleugnen und zu lehren, dass ein Anderer, vorgeblich Grösserer, Grösseres als der Schöpfer vollbracht habe.

Alle die von diesen Männern ausgegangen sind, werden Christen genannt, ebenso wie alle Philosophen, auch wenn sie nicht in der Lehre stimmen, in gleicher Weise als Jünger der Philosophie gelten.

„Ob diese Leute die (uns Christen) angedichteten Schändlichkeiten vollbringen, Umsturz der Lampe und zügellose Geschlechtsgemeinschaft und Essen von Menschenfleisch, das weiss ich nicht.“ Nur das steht fest, dass sie von der Obrigkeit nicht verfolgt und nicht getödtet werden, wenigstens nicht ihrer Lehren wegen. I, 26. 56.

Die Charakteristik Marcions wird I, 58 vervollständigt, indem Justin bemerkt, er lehre die Verleugnung nicht nur des Gottes, der alle himmlischen und irdischen Dinge geschaffen hat, sondern auch des von den Propheten vorherverkündigten Christus, seines Sohnes. Er verkündet einen andern Gott ausser dem Schöpfer-Gott und ebenso einen andern Sohn. Ihm glauben Viele als dem, der allein die Wahrheit weiss (ὡς μόνῳ τἀληϑῆ ἐπισταμένῳ). Uns Christen verlachen sie, obgleich sie keinen Beweis für das vorbringen, was sie sagen. In ihrer Unvernunft werden sie wie Schaafe, die der Wolf erhascht, eine Beute der gottlosen Lehren und der Dämonen. Denn nach nichts Anderem trachten die Dämonen, als darnach, die Menschen zum Abfall von dem Schöpfer-Gott und seinem Erstgebornen (πρωτογόνος) Christus zu bewegen. Und (zwar thun sie das) so, dass sie die, welche sich von der Erde nicht losmachen können, an irdische und mit menschlichen Händen gemachte (Götterbilder) ketten, diejenigen aber, welche nach der Erkenntniss göttlicher Dinge Verlangen tragen, verführen sie, wenn sie nicht gesunden Sinn haben und kein reines und leidenschaftsloses Leben führen, auf betrügerische Weise zur Gottlosigkeit.

So stehen also Heiden, Juden und häretische Christen unter dem Einflusse und im Dienste der Dämonen. Aber in verschiedenem Grade: die Heiden scheinbar am meisten, denn sie verehren die Dämonen als Götter; aber in Wirklichkeit steht es mit ihnen am besten. Die Juden schon sind fast unrettbar ihrer Herrschaft verfallen; weil sie scheinbar den wahren Gott kennen und anbeten und doch mit dem Herzen von ihm gewichen sind. Am schlimmsten steht es mit den falschen Christen. Ihre Gottlosigkeit und Christusfeindschaft überragt die der Heiden und Juden; denn sie kennen nicht nur den wahren Gott wie die Juden, sie glauben nicht nur wie die Juden an den zukünftigen Erlöser, sondern sie bekennen sich zu dem gekommenen Christus, indem sie sich Christen nennen, aber sie thun es nur, um unter täuschendem Gewande

die entsetzlichsten Lügen zu verbreiten. Sie verkünden als christliche Lehre einen höheren Gott als den Schöpfer der Welt und einen anderen Sohn Gottes als den Erlöser, den die Christen anbeten. Sie werfen sich selbst zu Göttern d. h. zu Werkzeugen, Erscheinungen oder Propheten dieses höchsten Gottes auf*). Simon will die Incarnation des obersten Gottes sein; Helena soll die *ἔννοια* des obersten Gottes in Menschengestalt sein. Menander will Träger der göttlichen Kraft sein, die unsterblich macht, und Marcion erhebt den Anspruch als der allein die Wahrheit Wissende die höchste Gottheit und den wahren Sohn Gottes zu offenbaren. Seine Lehre soll eine höhere Wahrheit sein als das, was Christus der Welt kund gethan hat. Mit Einem Worte: die Häretiker geben ihre Lästerungen und Lügen für die eigentliche christliche Lehre aus. Das ist der Höhepunkt der Gottlosigkeit und die teuflischste Form der Christusfeindschaft. Es ist daher höchst wahrscheinlich, dass die Häretiker jene sittlichen Greuel, welche den Christen fälschlich aufgebürdet werden, begehen. Wenn sich aber das auch nicht erweisen liesse, so ist ihre sittliche Verworfenheit doch schon durch ihren an Wahnsinn grenzenden Hochmuth genügend gekennzeichnet.

Die Charakteristik der heidnischen, jüdischen und christlichen Gegner Christi und seiner Gläubigen entspricht durchaus der Grundanschauung vom Wesen des Christenthums, welche Justin überall festhält. In Betracht kommt bei der Beurtheilung erstens die Frage, ob sie den Schöpfer-Gott in richtiger Weise verehren, demgemäss wirklich tugendhaft leben und an Christus glauben; und zweitens, ob die Gottlosigkeit, Lasterhaftigkeit und Christusfeindschaft aus Unwissenheit und Irrthum hervorgeht oder aus bösem Willen. Wo die Menschheit nur auf die natürlichen geistigen Kräfte, auf ihre eigene Vernunft angewiesen ist, wie im Heidenthum, da ist Irrthum die Ursache der religiösen und sittlichen Verkommenheit. Wo dagegen die göttliche Offenbarung die Kenntniss des wahren Gottes und seines Sohnes ermöglicht, da ist böser Wille die Ursache der Gottlosigkeit. Und die Bosheit des Willens

---

*) Das ist wohl mit der Anklage gemeint, sie hätten sich für Götter ausgegeben (I, 26); denn sonst passt dieselbe weder auf Menander noch auf Marcion.

Wenn Simon Magus sich für den *πρῶτος θεός* ausgiebt, so beansprucht er offenbar nach Justins Meinung die Stellung Christi, der den obersten Gott offenbart. Und ebenso will Menander Träger der göttlichen *δύναμις* sein und wie Christus die Menschen unsterblich machen.

ist um so grösser, je vollkommener die Offenbarung ist. Die Juden haben die prophetische Offenbarung und folgen ihr nicht; die Häretiker haben die Offenbarung in Christo und lassen sich nicht bekehren. Beide sind verstockt, aber der Frevel der Häretiker ist der grössere.

Es bleibt also dabei, dass Verehrung des wahren Gottes in einem tugendhaften Leben den Maasstab bildet, nach welchem alle Menschen in religiöser und sittlicher Beziehung zu beurtheilen sind. Das Christenthum ist Verehrung des wahren Gottes in tugendhaftem Leben auf Grund des Glaubens an Christus und an die Propheten; das Heidenthum lässt es an der Verehrung Gottes in tugendhaftem Wandel fehlen und betet falsche Götter an, weil ihm die Erkenntniss Gottes, der Propheten und Christi abgeht. Das Judenthum lässt es daran fehlen und dient Gott in scheinheiliger Weise, obgleich es die Erkenntniss Gottes, der Propheten und des zukünftigen Christus hat. Die Häretiker beten einen anderen Gott und Christus an, obgleich sie die volle Offenbarung in Christo besitzen und kennen.

Je consequenter Justin seine Grundanschauungen in allen Theilen der beiden Apologien festhält, desto grösseres Interesse gewinnt die Frage, ob er sich auch dort treu bleibt, wo er es bei Darstellung und Vertheidigung des Christenthums nicht mehr mit Heiden, sondern mit Juden zu thun hat. Die Untersuchung des Dialogs wird uns darüber Aufschluss geben *).

---

*) Wenn wir ohne weiteres zum Dialoge übergehen, ohne zuvor Justins Stellung zu den neutestamentlichen Schriften und insbesondere zu den *ἀπομνημονεύματα τῶν ἀποστόλων* ins Auge gefasst zu haben, so geschieht es, weil es unzweckmässig und überflüssig wäre in der Erörterung dieses Punktes die Apologien und den Dialog auseinander zu halten.

Zweiter Theil.

Das Christenthum Justins des Märtyrers

nach dem Dialoge.

1. Der Gedankengang des Dialogs.

Ob der Dialog mit dem Juden Trypho frei componirt oder in Folge eines wirklich stattgehabten Gesprächs aufgezeichnet worden ist, kommt für unsere Zwecke nicht weiter in Betracht. So wahrscheinlich es auch nach einigen Andeutungen des Dialogs ist, dass Justin durch eingehende Gespräche mit Juden zur Abfassung seiner Schrift angeregt wurde, so sicher ist es, dass er sich bei Aufzeichnung derselben frei bewegte, und seinen Gegner immer nur das sagen liess, was ihm zur Fortführung der eigenen Gedanken und zur Durchführung seiner Beweise dienlich erschien. Schon die Art und Weise, wie er die alttestamentliche Schrift in seine Darstellung verwebt, liefert den untrüglichen Beweis dafür, dass er sich bei Abfassung des Gesprächs schriftlicher Hilfsmittel bediente, die ihm während der Unterhaltung selbst schwerlich zur Hand waren.

Der Gedankengang des Dialogs ist ungeachtet mancher Wiederholungen und trotz der gegen Ende immer häufiger werdenden Abschweifungen und Excurse im Grossen und Ganzen deutlich erkennbar. Eröffnet wird derselbe mit der ausführlichen Erzählung Justins von seiner Bekehrung (Cap. 2—8). Diese Einleitung ist darauf berechnet, vor den Juden, mit denen er sich auseinandersetzen und denen er die Wahrheit und den göttlichen Ursprung des Christenthums beweisen will, das Bekenntniss abzulegen, er verdanke seinen Glauben an Christus, die Erkenntniss des wahren Gottes, die Kraft zu wahrer Tugend und das volle Lebensglück den jüdischen Propheten. Die Anerkennung der höchsten Autorität des Judenthums wird mit einer sehr eingehenden Er-

klärung darüber verbunden, dass das Heidenthum auch in seinen besten Vertretern, den griechischen Philosophen, ausser Stande sei, die wahre Gotteserkenntniss, von der Tugend und Glückseligkeit abhängen, zu vermitteln.

Nachdem Justin unumwunden ausgesprochen hat, was ihn vom Heidenthum trennt und mit dem Judenthum verbindet, geht er an die Hauptaufgabe, den Juden zu beweisen, dass das Christenthum in jeder Hinsicht dem im prophetischen Worte offenbarten Willen Gottes entspreche, das Judenthum dagegen im Widerspruche zu Gott und seinem Worte stehe.

Zuvörderst kommt es ihm darauf an, den Gegensatz zwischen Christenthum und Judenthum genau festzustellen. Das geschieht, indem er den Juden auf seine anerkennenden Worte über die Propheten antworten lässt, er hätte besser gethan, Heide zu bleiben und in ernster philosophischer Forschung der Tugend nachzustreben, als sich durch lügnerische Lehren blenden, von verworfenen Menschen bethören zu lassen und Christ zu werden. Denn obgleich die Heiden nicht im Besitz der Wahrheit seien und nicht in den Wegen vollkommener Gerechtigkeit wandelten, so sei doch für sie noch eine Möglichkeit vorhanden, einst zur Erkenntniss Gottes und zur Anerkennung des göttlichen Gesetzes durchzudringen. Daher dürften sie wenigstens nach dem Tode auf gnädige Annahme von Seiten Gottes hoffen. Anders stehe es mit den Christen. Durch den Glauben an Christus hätten sie sich von der Verehrung des wahren Gottes und durch Verwerfung des mosaischen Gesetzes von der Gerechtigkeit überhaupt losgesagt. Wer seine Hoffnung auf einen Menschen setze (wie auf Gott), der habe Gott verleugnet und müsse rettungslos zu Grunde gehen. Ein Heide könne von seinem Standpunkte aus fortschreiten bis zur Wahrheit, den Christen könne nur völlige Umkehr retten.

Also der Glaube an Jesus den Christ und die Lossagung vom mosaischen Gesetz scheiden das Christenthum vom Judenthum, nichts Anderes. Trypho giebt die Erklärung ab, weder er, noch seine Glaubensgenossen mutheten den Christen die Schandthaten zu, die ihnen von den Heiden nachgesagt würden; sie müssten vielmehr anerkennen, dass die sittlichen Vorschriften des Evangeliums erhaben, ja unerfüllbar seien *). Aber der scheinbar tugendhafte Wandel der Christen und die Erhabenheit ihrer sittlichen Lehren lassen die Gottlosigkeit ihres Verhaltens zum mosaischen Gesetz nur um so greller hervortreten. Wenn Leute,

*) Dial. 10. 227. B.



die so genau den Unterschied von Gut und Böse zu beurtheilen wissen, das Gesetz Gottes verwerfen, und es verschmähen, durch Annahme der Beschneidung eine unübersteigliche Schranke zwischen sich und allem heidnischen Wesen aufzurichten, so lässt sich das nur aus einer maasslosen religiösen und sittlichen Verwirrung erklären. Und diese hat der Glaube an den gekreuzigten Menschen angerichtet. Der Glaube an Christus ist die Wurzel alles Uebels *).

Wenn aber die Christen erklären, dass sie den Gott der Juden anbeten und keinen andern Herrn verehren wollen, als den Schöpfer aller Dinge, den Erhalter der Welt und den, der sich Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs nennt, und der das jüdische Volk mit Zeichen und Wundern aus Egypten geführt hat: so macht das ihren Frevel nur grösser. Denn sie lästern diesen Gott durch den Glauben an einen gekreuzigten Menschen und durch Verwerfung seines Gesetzes **).

Nachdem der Gegensatz so scharf formulirt worden ist, kann es sich nur darum handeln, aus dem prophetischen Worte zu beweisen, dass der Glaube an den Gott Abrahams den Glauben an Christus zur Pflicht mache und dass die wahre Gerechtigkeit mit der Erfüllung des mosaischen Gesetzes nichts zu thun habe ***). Diese Darlegungen verbinden sich mit dem Nachweise, dass die Verwerfung Christi von Seiten der Juden Gottlosigkeit sei und dass die Erhebung des mosaischen Gesetzes zur absoluten Norm der Gerechtigkeit Verwirrung des sittlichen Urtheils und Sinnes verrathe.

Damit ist die Gliederung des Stoffs für den Dialog gegeben. Weil die vorgebliche Gottwidrigkeit des christlichen Glaubens sich im Verhalten zum Gesetz manifestirt, so beginnt Justin zunächst im ersten Theil (c. 10—30) mit der Stellung der Christen zum Gesetz. Beweisen will er, dass das Christenthum das neue und ewige Gesetz für alle Menschen ist. Der zweite Theil (c. 31—135) handelt von dem Glauben an Jesus den Christ. Es folgt ein dritter Theil oder der Schluss (c. 135—142), in welchem der Gedanke durchgeführt wird, dass die Völker, welche an Christus glauben und sein Gesetz befolgen, das wahre Israel und Gottes Volk sind.

---

*) Dial. 10. 227. C.

**) Dial. 11. 228. A.

***) Dial. 9. 226. C: *δείξω, ὅτι οὐ κενοῖς ἐπιστεύσαμεν μύθοις οὐδὲ ἀναποδείκτοις λόγοις, ἀλλὰ μεστοῖς πνεύματος θείου καὶ δυνάμει βρύουσι καὶ τεθηλόσι χάριτι.*

Wir fassen zunächst die Einleitung ins Auge, die sich mit dem Vergleich zwischen Philosophie und Prophetie ergänzend an die Apologien anschliesst und den Uebergang zu dem eigentlichen Thema des Dialogs vermittelt.

2. Das Christenthum als wahre Philosophie.

(Philosophische und christliche Gotteserkenntniss.)

Um seinen Glauben an die Propheten zu bekennen, erzählt Justin die Geschichte seiner Bekehrung. Er will auseinandersetzen, warum er an die Propheten glaubt und nicht mehr der griechischen Philosophie huldigt. So wird seine Erzählung zu einer Abhandlung über Philosophie und Prophetie, über natürliche und offenbarungsmässige Gotteserkenntniss, und in diesem Sinne über Heidenthum und Christenthum.

Es erhöht den Werth dieser Darlegung, dass Justin nicht mehr, wie in den Apologien, den rohen Götterdienst der heidnischen Menge, sondern die Gotteslehren der Philosophen ins Auge fasst, und sich, nach kurzer Abfertigung der übrigen Philosophenschulen, mit der platonischen Philosophie beschäftigt. Freilich sind es nur einzelne Sätze der platonischen Lehre, die er in Betracht zieht, aber dennoch muss er tiefer in die Gegensätze zwischen Christenthum und Heidenthum eingehen, als es in den Apologien geschehen war.

Wenn er seine Gedanken in die Form eines Gesprächs kleidet, das zwischen ihm, da er noch Heide war, und einem christlichen Greise geführt wurde, so mag das auf Reminiscenzen aus den Tagen seiner Bekehrung beruhen. Für uns ist nur das von Wichtigkeit, dass er als gereifter Christ und zu der Zeit, da er den Dialog abfasste, so über die platonische Philosophie und über die Leistungsfähigkeit der menschlichen Vernunft urtheilte, wie der Greis, dem er die Kritik der philosophischen Gotteslehre in den Mund legt. Von der dialogischen Einkleidung sehen wir daher ganz ab.

Alle Philosophie ist ihrem Wesen nach Lehre von Gott, und will darüber zur Gewissheit kommen, ob es Einen Gott giebt oder viele Götter, und in welchem Sinne Gott sich um die Welt kümmert *). Zwar giebt es Philosophen, die gerade darnach nicht

*) Dial. 1. 217. D. E: *οὐχ οἱ φιλόσοφοι περὶ θεοῦ τὸν ἅπαντα ποιοῦνται λόγον, καὶ περὶ μοναρχίας αὐτοῖς καὶ προνοίας αἱ ζητήσεις γίνονται ἑκάστοτε;*

fragen und die Untersuchung über diese höchsten Probleme für gleichgiltig erklären. Ja es giebt Andere, die geradezu lehren, Gott kümmere sich nur um das Ganze, auch wohl um die Gattungen und Arten (*τῶν γενῶν καὶ εἰδῶν*), nicht aber um den Einzelnen; das Gebet sei darum unnütz. Noch Andere haben, in dem Bestreben, sich und allen Menschen die unbedingte Freiheit des Redens und Handelns zu sichern und den Gedanken an göttliche Strafen und göttlichen Lohn zu beseitigen, gelehrt, es werde Alles ewig so bleiben, wie es ist; auch nach dem Tode werde der Mensch so fortleben, wie er jetzt lebt, mit anderen Worten: es gäbe weder Strafe noch Lohn im Jenseits. Oder sie lehren, die Seele sei ihrem Wesen nach unkörperlich und unsterblich; weil sie unkörperlich sei, könne sie nicht Strafe erleiden, und weil sie selbst unsterblich (also göttlich) sei, brauche sie keinen Gott *).

Aber trotz dem, dass solche Leute sich auch Philosophen nennen, bleibt die Philosophie als solche in Wahrheit das grösste Gut des Menschen und hat auch in Gottes Augen den höchsten Werth. Sie allein führt zu Gott und vereinigt mit ihm (*ᾧ τε προσάγει καὶ συνίστησιν ἡμᾶς μόνη*); und die Menschen, die ihren Sinn auf die echte Philosophie richten, sind in Wahrheit Heilige.

Wenn Justin der Philosophie solches Lob spendet und von ihr in religiöser und sittlicher Beziehung so Hohes erwartet, so hat er nicht die Philosophie der Philosophen im Auge, sondern meint vielmehr die durch Offenbarung vermittelte religiöse und sittliche Wahrheitserkenntniss. Das Christenthum ist diese wahre Philosophie. Das Christenthum leistet, was die menschliche Philosophie erstrebt, aber nicht erreicht. Der Gegensatz von Philosophie und Offenbarung kann darum als der von falscher und wahrer, menschlicher und göttlicher Philosophie bezeichnet werden. An der Philosophie schlechthin müssen die philosophischen Systeme der Menschen gemessen werden; denn es giebt in Wirklichkeit nur Eine (*μιᾶς οὔσης ταύτης ἐπιστήμης*) **).

Achtet man auf den Zweck der Frömmigkeit, so kann neben der christlichen Philosophie überhaupt nur noch eine einzige andere Philosophie in Betracht kommen. Das ist die platonische. Denn die Stoiker wissen nichts von Gott zu sagen und legen grundsätzlich wenig Gewicht auf die Theologie. Die Peripatetiker

*) Dial. 1. 218. A. B.
**) Dial. 2. 218. C.

zeigen durch ihre Gewinnsucht, wie wenig sittliche Wirkung ihr philosophisches Treiben ausübt. Die Pythagoräer wissen allerdings, worauf es wesentlich ankommt (*τὸ ἴδιον καὶ τὸ ἐξαίρετον τῆς φιλοσοφίας*); aber sie halten sich zu lange bei den Vorstudien auf, die den Sinn für Erfassung der übersinnlichen Dinge (*νοητά*) wecken sollen. Mit Plato verhält es sich anders. Seine Philosophie richtet die Aufmerksamkeit sofort auf das Geistige (*τῶν ἀσωμάτων νόησις*). Die Beschäftigung mit den Ideen (*ἡ θεωρία τῶν ἰδεῶν*) giebt dem Geiste gewissermassen Flügel und erfüllt ihn mit der Hoffnung, das Ziel erreichen und Gott schauen oder zu vollkommener Gotteserkenntniss durchdringen zu können. Aber mehr leistet sie auch nicht; was sie verspricht, kann sie nicht halten.

Auch die platonische Philosophie ist im Grunde nur Philologie. Sie bleibt bei Worten und Begriffen stehen und bringt es nicht zu dem für das praktische Leben erforderlichen Wahrheitsbesitz *). Zwar behaupten die Platoniker, es gäbe nichts Praktischeres und für das religiös-sittliche Leben Wichtigeres, als die Einsicht, dass die Vernunft die höchste Macht der Welt sei (*τὸν λόγον ἡγεμονεύοντα πάντων*); eine höhere Aufgabe sei nicht denkbar als die, sich der Vernunft zu bemächtigen und vom vernünftigen Standpunkte aus auf den Irrwahn und das Treiben der Welt und ihr heilloses und Gott missfälliges Verhalten herabzublicken. Sie versichern, dass nur in Kraft des *λόγος ὀρθός* oder dort, wo man es zu philosophischem Denken gebracht habe, vernunftgemässes Leben (*φρόνησις*) möglich, Philosophie mithin die höchste Leistung des Menschen sei, und dass Alles, was der Mensch sonst thut, nur so weit wirklichen Werth habe, als es zur Philosophie in Beziehung stehe. Aber trotzdem vermag diese Philosophie nicht wirkliches Wissen, Wissen vom Seienden (*ἐπιστήμη τοῦ ὄντος*), Erkenntniss der Wahrheit (*ἐπιγνῶσις τοῦ ἀληθοῦς*) zu bewirken und das Glück des Lebens zu begründen; denn sie ist, wie alle menschliche Philosophie, ausser Stande, das Wissen von Gott, wirkliche Gotteserkenntniss zu Wege zu bringen **).

Diese Behauptung bedarf des Beweises; denn nur, wenn die Unfähigkeit alles menschlichen Denkens, ausreichendes, wirkliches

*) Dial. 3. 220. B: *φιλόλογος οὖν τις εἶ σύ, φιλεργὸς δὲ οὐδαμῶς οὐδὲ φιλαλήθης, οὐδὲ πειρᾷ πρακτικὸς εἶναι μᾶλλον ἢ σοφιστής.* So beurtheilt der Greis den noch im Platonismus befangenen Justin.

**) Dial. 3. 221. B: *πῶς οὖν ἂν περὶ θεοῦ ὀρθῶς φρονοῖεν οἱ φιλόσοφοι, ἢ λέγοιέν τι ἀληθές, ἐπιστήμην αὐτοῦ μὴ ἔχοντες.*

Wissen von Gott zu Stande zu bringen, erwiesen ist, wird es klar, dass Offenbarung nothwendig ist, um Frömmigkeit, Gerechtigkeit und Glückseligkeit auf Erden sicher zu stellen.

Die Philosophie (Plato's) definirt Gott als das ewig sich selbst Gleiche, als die Ursache des Seins aller Dinge, insbesondere der *νοητά,* oder als das Seiende, welches weder Farbe noch Gestalt noch Grösse noch irgend etwas von dem hat, was das Auge und die Sinne wahrnehmen. Gott ist, nach Lehre der Philosophie, das alles Daseiende überragende Seiende (*τὸ ὂν ἐπέκεινα πάσης οὐσίας*) und darum das Unaussprechliche und Unbeschreibliche, auf welches nur das Prädikat *καλὸν καὶ ἀγαθόν* oder das der Vollkommenheit passt *). Diese Definition ist richtig, aber sie ist nicht das Wissen von Gott, welches zu ihm führt (*προσάγει*) und zu ihm in Beziehung setzt (*συνίστησιν*). Jene Aussage ist immer nur Umschreibung des Satzes: Gott ist; oder richtige Bestimmung des Begriffs „Gott". Denn dass Gott ist, oder was zum Begriff Gottes gehört, wissen die Philosophen ebenso gut, wie sie wissen, dass Gerechtigkeit und Frömmigkeit etwas Gutes ist **). Aber das genügt nicht für das praktische Leben; darauf hin kommt es weder zur Frömmigkeit, noch zur Gerechtigkeit und darum auch nicht zur Glückseligkeit (*εὐδαιμονία*).

Was Justin vermisst und welch ein Wissen von Gott er von der Offenbarung erwartet, zeigt sich im Folgenden.

So wenig man von einem bestimmten Menschen, oder von einem nie gesehenen Thier etwas weiss, wenn nicht eine unmittelbare Wahrnehmung durch Sehen und Hören Statt gefunden hat, oder wenn man nicht eine Mittheilung von Anderen empfangen hat, die den betreffenden Menschen oder das Thier gesehen oder gehört haben ***): ebenso unmöglich ist es, zum Wissen von Gott zu gelangen ohne unmittelbare Wahrnehmung, ohne ihn zu sehen oder zu hören, oder ohne Mittheilung über ihn von Seiten solcher Personen, die ihn geschaut und seine Rede vernommen haben †). Auf dem Wege des Nachdenkens oder Lernens (*μάθησις*) kommt man ebenso wenig wie auf dem Wege der Erfahrung (*διατριβή*) zu einer *γνῶσις τῶν θείων* und zur *ἐπίγνωσις τῆς θειότητος.*

---

*) Dial. 3. 220. D. u. 3. 221. D.

**) Dial. 5. 222. E: *νοεῖν δὲ αὐτὰς (τ. ε. τὰς ψυχάς) δύνασθαι ὅτι ἔστι θεὸς καὶ δικαιοσύνη καὶ εὐσέβεια καλόν, κἀγώ συντίθεμαι.*

***) Dial. 3. 221. B.

†) Dial. 3. 221. B: *αἱ μὲν γὰρ (ἐπιστῆμαι) ἐκ μαθήσεως προσγίνονται ἡμῖν ἢ διατριβῆς τινος, αἱ δὲ ἐκ τοῦ ἰδέσθαι παρέχουσι τὴν ἐπιστήμην.*

Mit anderen Worten: Gott ist kein Allgemeinbegriff, kein Gattungswesen, sondern ein Einzelwesen einzig in seiner Art. Folglich kann man ihn weder erdenken noch durch innere Beobachtung seiner inne werden. Nur durch Sehen oder Hören kann man zum Wissen von ihm gelangen und seiner habhaft werden (συλλαβεῖν).

Wie ernst das gemeint ist, geht daraus hervor, dass Justin erklärt, er verstehe unter Sehen und Hören Gottes nicht jenes Schauen Gottes (καθορᾶν αὐτὸ ἐκεῖνο), von dem Plato rede. Denn so richtig auch die platonische Behauptung sei, dass das Göttliche nicht mit dem sinnlichen Auge, sondern nur mit dem Geiste erfasst (μόνῳ νῷ καταληπτόν) werde: so meine Plato doch mit dem „Schauen" nur eine höhere Art philosophischer Erkenntniss und Einsicht in das Wesen Gottes. Und doch kommt es auf dem Wege nie und nimmer zu dem Wissen von Gott, welches zu dem wirklichen Gott hinführt und die Beziehung zu dem concreten Einzelwesen Gott herstellt (συνίστησιν αὐτῷ) *). — Plato geht von falschen Voraussetzungen aus. Er vindicirt dem menschlichen νοῦς als solchem die Fähigkeit, das Göttliche zu schauen. Er lehrt, der Mensch sei zum Zweck der Gotteserkenntniss mit dem geistigen Auge ausgestattet worden; es komme nur darauf an, dass dasselbe gesund sei, oder durch philosophisches Nachdenken und tugendhaften Wandel wieder hell und klar gemacht worden sei: dann könne annähernd das Ziel erreicht werden. Anders das Christenthum: es lehrt, dass der menschliche νοῦς die Fähigkeit, Gott wirklich zu erkennen oder zu schauen, nur besitzt, wenn er den heiligen Geist Gottes empfangen hat **).

Woher diese Verschiedenheit?

Sie stammt aus einer verschiedenen Anschauung vom Wesen des menschlichen νοῦς und der menschlichen Seele. Was die Philosophen von der Seele lehren, liefert den Beweis dafür, dass wer von Gott keine ausreichende Erkenntniss besitzt, auch das Wesen der menschlichen Seele nicht richtig zu bestimmen vermag ***).

Plato leitet nämlich die dem νοῦς des Menschen zugesprochene Fähigkeit, Gott zu schauen, von der Wesensverwandtschaft ab, die zwischen dem νοῦς und Gott besteht. Er statuirt eine συγγενεία (τῆς ψυχῆς) πρὸς τὸν θεόν. Die Seele oder der νοῦς des Menschen soll von Natur göttlich und unsterblich (θεία

*) Dial. 2. 218. C.

**) Dial. 4. 221. C: ἦ τὸν θεὸν ἀνθρώπου νοῦς ὄψεταί ποτε μὴ ἁγίῳ πνεύματι κεκοσμημένος.

***) Dial. 5. 222. E: οὐδὲ γὰρ ὅ τι ποτέ ἐστι ψυχὴ ἔχουσιν εἰπεῖν.

καὶ ἀθάνατος) und ein Theil des königlichen *νοῦς* sein (*αὐτοῦ ἐκείνου τοῦ βασιλικοῦ νοῦ μέρος*). „Und wie der göttliche *νοῦς* Gott schaut, so können auch wir dahin kommen, mit unsrem *νοῦς* das Göttliche zu erfassen (*συλλαβεῖν*) und dadurch ohne Weiteres selig zu werden (*τοὐντεῦθεν ἤδη εὐδαιμονεῖν*) *)." „Der edel angelegten Seele ist das Göttliche unmittelbar gegenwärtig **)."

Verhielte es sich so, dann hätte Plato Recht. Dann könnte man im Wege philosophischen Nachdenkens und durch Tugendübung das Göttliche erfassen. Denn dann käme es nur darauf an, sich des der Seele wesentlich innewohnenden Göttlichen bewusst zu werden ***).

Aber diese Lehre ist in jeder Beziehung unhaltbar. Die Seele kann nicht von Natur unsterblich sein, sonst müsste sie ein *ἀγέννητον* sein. Da die ganze Welt *γεννητός* ist und das Princip ihres Daseins und Lebens ausser sich hat, die Seelen aber ein Theil der Welt sind, sofern sie entweder zugleich mit den zu ihnen gehörigen Leibern oder doch jedenfalls um der Menschen willen entstanden sind, die sie besitzen sollen: so sind sie etwas Gewordenes und fähig zu vergehen und nicht mehr zu sein (*οὐκ εἶναί ποι τάχα*) †).

Ferner: wären die Seelen unsterblich und ein Theil des göttlichen *νοῦς* selbst, so könnten sie nicht sündigen. Es wäre unbegreiflich, wie sie voll Thorheit und bald feige, bald übermüthig sein könnten ††).

Unerklärlich wäre ferner der Eintritt der Seelen in die Leiber der Menschen und vollends der Thiere. Aus freien Stücken würde doch eine unsterbliche göttliche Seele niemals den Aufenthalt in Leibern der Schweine, Hunde und Schlangen wählen. Zwang von aussen ist ihnen gegenüber auch nicht denkbar. Denn wer sollte sie zwingen, da sie ungezeugt sind und alles Ungezeugte einander gleich ist an Würde und Macht? Ist doch eine Verschiedenheit und Vielheit des Ungezeugten überhaupt nicht denkbar. Es kann nur Ein Ungezeugtes, die Ursache alles Gezeugten und Gewordenen,

---

*) Dial. 4. 221. E.

**) Dial. 4. 221. D: (*τὸ θεῖον*) *ἐξαίφνης ταῖς εὖ πεφυκυίαις ψυχαῖς ἐγγινόμενον διὰ τὸ συγγενὲς καὶ ἔρωτα τοῦ ἰδέσθαι.*

***) Mit anderen Worten: Die Selbsterkenntniss wäre ohne Weiteres Erkenntniss der göttlichen Natur der eigenen Seele, ihrer Beziehung zum Göttlichen überhaupt und annähernd Gotteserkenntniss.

†) Dial. 5. 222. E. 223. A.

††) Dial. 5. 223. D.

geben. Das ist Gott, der eben darum Gott ist, weil er das allein Ungezeugte und darum auch das allein Unvergängliche ist *).

Endlich führt die Annahme der göttlichen Natur der Seele zu den wunderlichsten Consequenzen. Die Seelen müssen doch, wenn sie göttlich sind, alle einander gleich sein. So lehrt auch Plato. Sind sie das, so müssen auch die Seelen der Thiere im Stande sein, Gott zu schauen. Ja sie müssten noch eher dazu befähigt sein, da sie ja nicht sündigen können und da nach Plato jene Fähigkeit im direkten Verhältniss zur Rechtschaffenheit steht. Will man dieser Consequenz entgehen, so muss man behaupten, die Fähigkeit, Gott zu schauen, sei von der Beschaffenheit des Leibes abhängig, in dem jede Seele wohnt. Aber diese Behauptung führt zu der durch nichts zu beweisenden Annahme, dass der Leib des Menschen besser sei als der der Thiere. Oder man nimmt an, die Seelen seien zur Strafe, je nach dem Grade ihrer Verfehlungen, in Leiber eingeschlossen worden, und auch die menschliche Seele werde erst nach der Ablösung vom Körper, wenn sie ganz auf sich selbst gestellt ist, in vollem Maasse besitzen, was sie hier erkannt und geliebt hat. Diese Theorie ist sinnlos, weil keine Seele eine Erinnerung an ihre Existenz vor dem Eintritt in den Körper und kein Bewusstsein davon hat, dass sie gesündigt und wofür sie durch Einschliessung in den Leib, den sie trägt, gestraft wird **).

Aus Allem folgt, dass die Seele nicht von Natur unsterblich, nicht ein Theil des göttlichen *νοῦς*, mithin auch nicht im Stande ist, von sich aus auf philosophischem Wege zum Schauen Gottes oder zu wirklicher Gotteserkenntniss zu gelangen.

Damit ist indess nicht gesagt, dass die Seelen sterben. Wäre das der Fall, so hätten nur die Gottlosen den Gewinn davon. Es verhält sich vielmehr so, dass die Seelen der Frommen an einem besseren Orte, die der Gottlosen an einem schlechteren Orte bleiben und auf das Gericht warten. Somit sterben die Seelen, welche sich Gottes würdig erwiesen haben, überhaupt nicht; die anderen werden gestraft, so lange als Gott will, dass sie existiren und gestraft werden. Mit Einem Worte: wie die ihrem Wesen nach vergängliche Welt kraft des Rathschlusses Gottes Bestand hat, so auch die Seelen. An sich vergänglich, dem leiblichen Tode unterworfen, fähig das Strafleiden zu empfinden und fähig zu sündigen,

*) Dial. 5. 223. D: *μόνος γὰρ ἀγέννητος καὶ ἄφθαρτος ὁ θεὸς καὶ διὰ τοῦτο θεός ἐστι, τὰ δὲ λοιπὰ πάντα μετὰ τοῦτον γεννητὰ καὶ φθαρτά.*

**) Dial. 4. 222. A—E.

haben sie zwar Leben, sind aber nicht selbst das Leben und nicht selbst Quell des Lebens für etwas Anderes (den Körper). Sie leben nur sofern sie am Leben (welches Gott ist) Theil haben. Sie sind aber etwas Anderes als das Leben (als Gott). Am Leben Theil haben sie, weil Gott will, dass sie leben. Die Möglichkeit ist denkbar, dass sie nicht am Leben Theil haben, nämlich wenn Gott nicht mehr wollen sollte, dass sie leben. Ihnen ist das Leben nicht eigenthümlich (*ἴδιον*), wie es Gott eigenthümlich ist. Der belebende Geist (*ζωικὸν πνεῦμα*) kann sie verlassen und die Seele geht dorthin, von wo sie genommen ist *).

Ist die menschliche Seele ihrem Wesen nach sterblich und hat sie Unsterblichkeit nur vermöge göttlichen Willens, so kann sie die *ἐπιστήμη τοῦ θεοῦ* nur durch Gott und den heiligen Geist Gottes besitzen, oder der Erkenntniss Gottes nur theilhaft werden durch Mittheilungen und Belehrungen von Seiten solcher Menschen, die den Geist Gottes empfangen und durch ihn die Fähigkeit gewonnen haben, Gott zu schauen und seine Worte zu vernehmen. Nur durch Annahme solcher Belehrung oder durch Glauben kommt der Mensch zu dem wirklichen Gott und tritt in Beziehung und Gemeinschaft zu ihm.

Solche Männer giebt es, älter als alle Philosophen, selige, gerechte, von Gott geliebte Männer. Das sind die Propheten, welche in Kraft des göttlichen Geistes geredet und als zukünftig verkündet haben, was nun erfüllt ist. Sie allein haben die Wahrheit geschaut und ohne Rücksicht auf Gunst oder Missgunst allen Menschen kund gethan, nur das aussprechend, was sie gehört und geschaut haben, erfüllt vom Geiste. Ihre Schriften existiren noch, und wer sie liest, zieht den grössten Nutzen aus ihnen und erkennt, indem er ihnen glaubt, die Anfänge und das Ziel aller Dinge und Alles, was ein Philosoph wissen muss. Nicht im Wege philosophischer Beweisführung (*ἀπόδειξις*) haben sie ihre Lehren vorgetragen; sondern sie sind in einer alle Beweisführung überragenden Weise glaubwürdige Zeugen der Wahrheit. Denn was geschehen ist und geschieht (als Erfüllung), zwingt dem beizustimmen, was sie lehren und sagen. Auch wegen der Wunder, die sie verrichteten, könnten sie Glauben fordern; denn sie thaten nicht nur Wunder, wie die vom lügnerischen und unreinen Geiste erfüllten falschen Propheten, sondern sie verherrlichten zugleich (in ihrer Lehre) Gott den Schöpfer des Alls, den Vater, und verkündeten den von ihm gesandten Christus, seinen

*) Dial. 5. 223. vgl. Dial. 6.



Sohn, während jene nur die Menschen einzuschüchtern suchen und den Ruhm der Geister des Irrthums oder der Dämonen anstreben. Dial. 7.

Das Verständniss dieser prophetischen Schriften eröffnet sich jedem, der Gott darum bittet, und dem es auf sein Gebet von Gott und seinem Christus verliehen wird. Dial. 7.

Justin schliesst mit dem Bekenntniss, dass er selbst, entzündet von Liebe zu den Propheten und zu den Freunden Christi, einzig und allein in den prophetischen Schriften die zuverlässige und brauchbare Philosophie (*φιλοσοφίαν ἀσφαλῆ καὶ σύμφορον*) gefunden habe. In diesem Sinne sei auch er Philosoph *). Die Worte des Erlösers, die Quelle der wahren Philosophie, haben etwas Ehrfurcht Gebietendes (*δέος γάρ τι ἔχουσιν ἐν ἑαυτοῖς*); sie sind im Stande, Alle, die vom rechten Wege abgewichen sind, mit Schaam über sich selbst zu erfüllen und zur Umkehr zu nöthigen (*δυσωπῆσαι*). Süsseste Erquickung wird denen zu Theil, die ihnen nacheifern. Wer um sich selbst Sorge trägt, auf sein Heil bedacht ist und auf Gott vertraut, wird (an der Hand dieses Worts) den Christ Gottes erkennen, vollkommen werden und selig sein (*πάρεστιν ἐπιγνόντι τὸν Χριστὸν τοῦ θεοῦ καὶ τελείῳ γενομένῳ εὐδαιμονεῖν* **).

So unverkennbar Justin sich hier, wo er nicht mehr, wie in den Apologien, den rohen Götterdienst des Heidenthums, sondern die grossartigen Leistungen der ausserchristlichen Welt auf dem Gebiete religiöser Speculation im Auge hat, zu tieferer Fassung der Unterschiede heidnischer und christlicher Gotteserkenntniss durcharbeitet und wesentliche Differenzpunkte mit Scharfsinn herausgefunden hat, so unabänderlich beharrt er doch auf dem Standpunkte, den er in den Apologien eingenommen hatte. Der Gegenstand, um den es sich hier handelt, hätte es ihm nahe gelegt, Seiten des Christenthums, die in den Apologien nicht berührt worden waren, zu betonen und in den Vordergrund treten zu lassen.

---

*) Dial. 8. 225. C: *οὕτως δὴ καὶ διὰ ταῦτα φιλόσοφος ἐγώ.*

**) Dial. 8. 225. C. D. Fraglich ist die Deutung des „*τελείῳ γενομένῳ.*" Es kann auf die Vollkommenheit des Wissens, des sittlichen Wandels und endlich auf die Weihe der Taufe bezogen werden. Vgl. Otto z. v. St. Dial. c. Tr. ed. III. S. 33. Not. 7. Der Ausdruck *τέλειος*, den Justin sonst nie braucht, deutet auf die Taufe im Sinne von „initiari". Aber der Zusammenhang fordert die gesammte Umwandelung des Menschen, welche mit der Taufe ihren Anfang nimmt und zur Vollkommenheit führt.

Aber er bleibt in den alten Bahnen; offenbar weil es ihm beim besten Willen unmöglich war, mit den Grundanschauungen des philosophischen Heidenthums zu brechen.

Es ist vor Allem bedeutsam, dass Justin erkannt hat, alle heidnische Philosophie gehe in ihren religiösen Speculationen von der Voraussetzung aus, der Mensch könne mit seinem Geiste (*νοῦς*) das Göttliche erfassen (*συλλαβεῖν τὸ θεῖον*) und so von sich aus den Grund zur Gerechtigkeit und Glückseligkeit legen. Er weiss es, dass dieser Voraussetzung die Annahme zu Grunde liegt, der Geist des Menschen oder die mit dem *νοῦς* ausgerüstete Seele sei göttlichen Wesens, unsterblich, ewig und ein Theil des göttlichen *νοῦς*. Justin hat erkannt, dass aus dieser Annahme eine Reihe anderer Irrthümer folgt: die Lehre von der Präexistenz der Seelen, von dem Eintritt in den Körper als in ein Gefängniss, von der Leiblichkeit als Ursache der mangelhaften Gotteserkenntniss, von der Seelenwanderung, von der Unmöglichkeit ewiger Strafen. Unbedingt verwerflich ist also die heidnische Lehre, dass der Mensch durch Philosophie, durch Wissen (*γνῶσις*) mit Gott vereint, fromm und gerecht werden könne.

Der heidnischen Lehre stellt Justin den echt christlichen Gedanken entgegen, die Seele sei etwas Gewordenes, Erzeugtes, Geschaffenes und ihrem Wesen nach vergänglich; sie habe das Princip des Lebens nicht in sich, sondern in Gott, der ausser ihr und ein Anderer als sie ist. Nur so erklärt sichs, dass sie im Stande ist, trotz der Ausrüstung mit dem *νοῦς*, zu sündigen. Auch hat es unter dieser Voraussetzung einen guten Sinn, wenn die Christen lehren, dass die Seele des Strafleidens fähig und dass ihre Seligkeit von Gott und von der Gemeinschaft mit ihm abhängig sei. Vor Allem aber folgt daraus, dass die Seele unvermögend ist, mit ihrem *νοῦς* und lediglich im Wege des Nachdenkens Gott zu erkennen und zu erfassen (*συλλαβεῖν*). Sie ist nicht ein Theil des göttlichen Wesens; Gott ist ein Anderer als der Mensch. Gotteserkenntniss kann also nur dadurch zu Stande kommen, dass Gott sich sehen und hören lässt. Das geschieht, indem er einzelnen Menschen seinen heiligen Geist giebt und sich in ihm offenbar macht. Und nur durch den Glauben an die Mittheilungen, welche diese von Gott erleuchteten Menschen über Gott machen, ist es möglich, zu dem wirklichen Gott zu kommen und ihn selbst zu erkennen. Ohne den Glauben gelangt man höchstens zum Begriff Gottes.

Somit scheint Justin erkannt zu haben, dass das philosophische Heidenthum das Wissen (*φιλοσοφία, γνῶσις*), das Christenthum

den Glauben als den Weg zu Gott, zur Tugend, zum Glück, kurz als erlösende Macht bezeichnet, und woher diese Differenz stammt. Aber, obgleich er klar und deutlich sagt, dass Heidenthum und Christenthum von verschiedenen Vorstellungen über das Wesen der Seele oder über das Verhältniss des menschlichen Geistes zum göttlichen ausgehen; dass dort die Identität des göttlichen und creatürlichen Geistes, hier die Verschiedenheit gelehrt werde, und dass die falschen Vorstellungen vom Wesen der Seele mit mangelhafter Gotteserkenntniss zusammenhängen: ist sein Verständniss der obwaltenden Gegensätze ein beschränktes und seine Einsicht in das Wesen der christlichen Wahrheit unzureichend. Die Gegenüberstellung von philosophischem Erkennen und Glauben hat weniger zu bedeuten, als es auf den ersten Blick scheint. Es liegt hier wieder ein Fall vor, in welchem Justin nicht nur christliche Worte nachspricht, sondern christliche Gedanken entwickelt, ohne sie in ihrem ganzen Umfange verstanden und ohne die Voraussetzungen erkannt zu haben, die ihnen zu Grunde liegen.

Oder lässt sich daran nur entfernt zweifeln, dass der Glaube, den er an die Stelle der philosophischen Gotteserkenntniss gesetzt wissen will, nicht der christliche Glaube, sondern selbst wieder ein Wissen und blosse Erkenntniss ist? Er ist nur ein Wissen anderer und höherer Art. Der christliche Glaube ist eine Gotteserkenntniss, die nicht auf menschlichem Nachdenken, sondern auf göttlichen Mittheilungen beruht. Er ist nicht nur Erkenntniss dessen, dass Gott ist und was Gott ist, sondern Erkenntniss des wirklichen Gottes selbst. Das ist sein unzweifelhafter Vorzug; denn die Gewissheit, dass man die Lehre des wirklichen Gottes von sich selbst, von dem was er fordert und was er verheisst, besitzt, giebt der Gotteserkenntniss eine unerschütterliche Festigkeit und macht sie brauchbar und nützlich im höchsten Grade (*σύμφορος*). Diese Lehre vom wirklichen Gott führt zu ihm (*προσάγει*) und stellt die Beziehung zu ihm her (*συνίστησιν αὐτῷ*). Dieser Lehre mit ihren Forderungen und Mahnungen wohnt etwas Majestätisches (*δέος τι*) inne. Sie ist als Lehre des wirklichen Gottes im Stande, den Sünder zu beschämen und zur Umkehr zu bewegen (*δυσωπῆσαι*). Sie befriedigt wahrhaft und flösst selige Ruhe (*ἀνάπαυσις ἡδίστη*) ein; denn sie giebt die Gewissheit, dass man dem diene, der das Leben der Seele in seiner Hand hält und der im Stande ist, die Unsterblichkeit, die er verheisst, auch wirklich zu verleihen. Aber so unvergleichlich erhaben auch die durch den Glauben an die Propheten erzielte Gewissheit und die christliche Gotteserkenntniss im Vergleich zur heidnischen ist: immer

bleibt es dabei, dass der Glaube, von dem Justin redet, nur ein Fürwahrhalten der prophetischen Lehre und erkenntnissmässige Gewissheit in Betreff des wirklichen Gottes, seiner Lehre, seiner Forderungen und seiner Verheissungen ist. Und dieses auf göttlichen Mittheilungen beruhende Wissen vom wirklichen Gott ist eben doch nur ein Wissen und jedenfalls etwas wesentlich Anderes als das, was das Christenthum „Glaube“ nennt und als Macht der Erlösung und Rechtfertigung bezeichnet. Das Wissen vom wirklichen Gott genügt schon nach Justin, um Frömmigkeit und Gerechtigkeit zu Wege zu bringen. Es bekehrt, denn es giebt den Forderungen Gottes Nachdruck; es erquickt, denn es macht in Betreff des zukünftigen Lebens gewiss. Das bezeichnet seinen Standpunkt, dass er hier, wo er die Nothwendigkeit der Offenbarung erweisen will, von der Gnade Gottes mit keinem Worte redet. Die Gnade ist zwar in so weit mitgedacht, als die Mittheilung, welche Gott durch die Propheten macht, darauf berechnet ist, sündigen Menschen die Umkehr von ihrem bösen Wege zu ermöglichen, also von einem Gott kommt, der nicht den Tod, sondern die Busse des Sünders will; aber dieser Gedanke reicht nicht entfernt hinan an das, was das Christenthum unter der Offenbarung der Gnade und Wahrheit in Christo versteht. Der christliche Begriff des Glaubens an Gott und an die Gnade Gottes in Christo ist Justin nicht aufgegangen. Zwar redet er auch hier einmal vom „Vertrauen auf Gott“ und sagt: „wenn du auf Gott dein Vertrauen setzest (ἐπὶ τῷ θεῷ πέποιθας), so wirst du vollkommen werden und glücklich sein“ *), aber gemeint ist nur das Zutrauen, Gott werde seine Lehre wirksam sein lassen und seine Verheissungen in Betreff des zukünftigen Lebens wahr machen.

Es ist also nichts weniger, als Paradoxie, wenn Justin die durch Belehrung der Propheten und durch den Glauben an ihr Wort zu Stande gekommene Erkenntniss des wirklichen Gottes und seines Willens die wahre Philosophie und den gläubigen Christen einen echten Philosophen nennt. Das Christenthum als Lehre von Gott oder als Glaube an die wahre Lehre ist wirklich eine Philosophie höherer Ordnung. Und da ausserhalb der christlichen Lehre Erkenntniss des wirklichen Gottes nicht denkbar ist, ist das Christenthum die Philosophie schlechthin. Als solche giebt es Aufschlüsse „über die Anfänge und über das Ziel und über Alles, was ein Philosoph wissen muss“ **): über die Anfänge, sofern sie den

*) Dial. 8. 225. C.

**) Dial. 7. 224. D: *περὶ ἀρχῶν καὶ περὶ τέλους καὶ ὧν χρὴ εἰδέναι τὸν φιλόσοφον.*

wirklichen Gott, den Schöpfer und Vater der Welt kennen lehrt; über das Ziel, sofern sie über die Unsterblichkeit Aufschluss ertheilt; über Alles, was ein Philosoph wissen muss, sofern sie die sittlichen Lehren auf Gott zurückführt und zu dem Lohne der Unsterblichkeit in Beziehung setzt. Weil sie das thut, ist sie im Stande Frömmigkeit und Gerechtigkeit zu erzeugen. Wer ihr anhängt, ist kein blosser *φιλόλογος*, sondern ein *πρακτικός* und *φιλεργός* und *φιλαλήθης*. Sie macht heilig (*ὅσιοι οὗτοί εἰσιν οἱ φιλοσοφίᾳ τὸν νοῦν προσεσχηκότες*).

Dieser ganzen Anschauungsweise entspricht es, dass Justin die Unfähigkeit des Menschen, mit seinem *νοῦς* den wirklichen Gott zu erkennen und zu schauen, auf die creatürliche Beschaffenheit der menschlichen Seele und darauf zurückführt, dass Gott ein Anderer ist, als der Mensch, oder ein an sich unerkennbares Einzelwesen. Es kommt ihm gar nicht in den Sinn, die Nothwendigkeit der Offenbarung und der Geistesmittheilung an die Propheten durch die Sünde zu motiviren. Eine ursprüngliche, durch die Schöpfung gesetzte Gottesgemeinschaft und Gotteserkenntniss giebt es ebensowenig, wie eine Aufhebung dieses Verhältnisses durch die Sünde. Weil der Mensch eine sterbliche Seele hat, weil sein *νοῦς* nicht ein Theil des göttlichen *νοῦς* oder der göttliche *νοῦς* selbst ist, darum weiss er nur, dass Gott ist und was das Wort „Gott“ bedeutet, ist aber ausser Stande, den wirklichen Gott zu erkennen und an ihn heranzukommen. Und wenn er auch weiss, dass Frömmigkeit und Gerechtigkeit etwas Gutes sind, und worin sie bestehen, so schwebt doch ohne vollständige Gotteserkenntniss seine sittliche Erkenntniss in der Luft. Es fehlt ihr die Einsicht in „die Anfänge und das Ende“. Gott muss das Fehlende ergänzen. Von Natur sind Gott und Mensch also ausser einander, und die Offenbarung durch die Propheten und durch Christus dient nur dazu, die Menschen über das zu belehren, was sie von Natur noch nicht wissen, und so die Möglichkeit vollkommene Frömmigkeit und Gerechtigkeit herzustellen. Sie ist nicht dazu da, das durch die Sünde zerrissene Band zwischen Gott und Mensch wieder herzustellen. Sie belehrt auch nicht über den Gnadenrathschluss, über die Erwählung in Christo, über die Versöhnung und Rechtfertigung, sondern vervollständigt nur die Gotteserkenntniss und giebt der Tugendlehre ihren Halt und der Hoffnung auf das zukünftige Leben eine sichere Grundlage.

Es ist hier wie in den Apologien. Auch dort ist der Mensch von Natur und nicht erst durch die Sünde unfähig, Gott und die zukünftigen Dinge vollständig und für alle Fälle ausreichend zu

erkennen. Nur wird dort der spermatische Charakter der logischen Kräfte des Menschen als Ursache namhaft gemacht, hier die Creatürlichkeit der Seele und der Umstand, dass Gott dem Menschen als ein Anderer, als concretes Einzelwesen gegenübersteht. Dort verkündet der Logos in Person durch die Propheten und durch Christus die volle Wahrheit von Gott, Tugend und Lohn; hier enthüllt Gott durch Mittheilung des prophetischen Geistes sein Wesen, seinen Willen und die zukünftigen Dinge. Und auch dort thut die Offenbarung durch den Logos nichts wesentlich Anderes kund, als was der natürliche Mensch auch schon annähernd weiss. Dort offenbart der Logos Gott als den Schöpfer und Herrn der Welt; hier offenbart der Geist nicht den gnädigen, sondern den wirklichen Gott. So auffallend es übrigens ist, dass Justin hier ausdrücklich die Vorstellung, der menschliche *νοῦς* sei ein Theil (*μέρος*) des königlichen (göttlichen) *νοῦς* als eine heidnische bekämpft, während er in den Apologien unbedenklich die Seele als *σπέρμα* oder *μέρος τοῦ λόγου* bezeichnet: so ist doch in Wirklichkeit ein Widerspruch nicht vorhanden. Was er im Dialoge ablehnt, ist die Vorstellung der Identität des Menschengeistes und des Gottesgeistes. Und der Ausdruck *μέρος τοῦ λόγου* in den Apologien ist nicht so gemeint, als seien die logischen Kräfte des Menschen Theile der Gottheit. Sie sind zwar göttliche Kräfte, aber doch in creatürlicher Gestalt. Auf *μέρος* liegt der Nachdruck. Das *σπέρμα* oder der *μέρος τοῦ λόγου* ist dem Menschen nur als Geschenk vom Schöpfer verliehen (*κατὰ χάριν δοθέν*), nicht anerschaffen, so dass auch nur durch göttlichen Willen eine *μετουσία τοῦ λόγου* (II, 13. 51. D.) Statt findet.

Uebrigens lässt sich nicht in Abrede stellen, dass Einiges in Justins Auseinandersetzungen unklar bleibt, weil es an einer genauen Unterscheidung von *ψυχή*, *νοῦς* und *λόγος* fehlt. Giebt er sich doch nicht einmal die Mühe, im Dialoge auf die Terminologie der Apologien Rücksicht zu nehmen. Mit der grössten Unbefangenheit spricht er hier von dem *βασιλικὸς νοῦς*, dort von dem *λόγος* als dem *βασιλικώτατος ἄρχων*; hier von dem *πνεῦμα ἅγιον* als dem Vermittler aller Gottesoffenbarung und Gotteserkenntniss, dort von dem *λόγος θεοῦ* als dem Organ Gottes der Welt gegenüber; hier von *νοῦς* und *ψυχή* des Menschen, dort vom *λόγος* des Menschen und seinen logischen Kräften. Diese abweichende Terminologie und der Umstand, dass er in dieser ganzen philosophirenden Auseinandersetzung den Logosbegriff gar nicht verwendet, obgleich er den Logos beiläufig als den Weltherrscher (*ἡγεμονεύοντα πάντων*) und als *ὀρθὸς λόγος* erwähnt, bestätigt die Richtigkeit

der oben ausgesprochenen Behauptung, dass die Logoslehre keinen integrirenden Bestandtheil seiner Theologie bildete, sondern nur eine Hülfslehre und ein Mittel der Darstellung war, das je nach den Umständen gebraucht oder bei Seite gelassen wurde. Im ganzen Dialoge spielt dieselbe eine untergeordnete Rolle, obgleich sie im christologischen Abschnitte desselben ebenso wie hier zur Verwendung hätte kommen müssen, wenn ihr die Bedeutung, die ihr gewöhnlich beigelegt wird, wirklich zukäme.

Es erübrigt nur noch die Beantwortung der Frage, was denn im letzten Grunde Justin verhinderte, zu einer tieferen Erkenntniss der zwischen Heidenthum und Christenthum obwaltenden Gegensätze durchzudringen. Warum bleibt er dabei, dass die Offenbarung in Christo nur dazu diene, die Lücken zu füllen, welche sich in der philosophischen Gotteserkenntniss der offenbarungslosen Menschheit vorfinden? Warum lehrt er, dass der von Gott geschaffene Mensch, auch abgesehen von der Sünde, der vollkommenen Gotteserkenntniss ermangelte? Warum hat er keine Ahnung von der Zerstörung des in der Schöpfung gesetzten Verhältnisses zwischen Gott und Mensch durch die Sünde? Warum weiss er nichts von einer Wiederherstellung dieses Verhältnisses durch Christus und von der Stiftung des Gnadenbundes mittelst der Offenbarung Gottes in seinem Sohne? Warum dringt er nicht durch zu einer höheren Schätzung des Glaubens?

An Ernst in der Beurtheilung der Sünde fehlt es ihm wahrlich nicht und ebensowenig an Erkenntniss des absoluten Werths der Person Christi und seines Todes. Was ihn hemmt und hindert, in die Tiefen des Christenthums einzudringen, ist doch nur sein Gottesbegriff und die durch denselben bedingte falsche Vorstellung von dem Verhältnisse zwischen Gott und Welt.

Entscheidend in dieser Beziehung ist die Art und Weise, wie er den Gottesbegriff des philosophischen Heidenthums kritisirt. Die Definition Gottes als der ewig sich selbst gleichen Ursache des Seins aller Dinge, der absoluten Causalität, des prädikatlosen Seins, des Vollkommenen (*καλὸν καὶ ἀγαθόν*) bezeichnet er als zutreffend, aber als eine solche, die nur den Begriff Gottes feststellt, nicht aber zu Gott selbst führt oder die Beziehung zu ihm herstellt. Der heidnische Gottesbegriff ist ihm zu abstract.

Das Interesse, das ihn bei dieser Kritik leitet, ist die Verherrlichung der Offenbarung in Christo. Die Ueberzeugung, dass sie das einzige Rettungsmittel für die Welt, die alleinige Quelle der wahren Religion und Sittlichkeit sei, hat in ihm den richtigen Gedanken geweckt, dass der Gott der Offenbarung durch die Ver-

nunft nicht erkannt werden könne und dem natürlichen Menschengeiste unzugänglich sei. Aber anstatt diesen Gedanken in christlichem Sinne zu begründen und darauf hinzuweisen, dass der Gott der Offenbarung der Gott der Gnade sei, den keine Speculation erdenken kann, geht er ganz andere Wege. Da nämlich die Philosophen auch eine Gotteserkenntniss haben; da sie eine Definition des göttlichen Wesens aufstellen, gegen welche nichts einzuwenden ist: so entsteht für ihn die Frage, worin denn noch der Unterschied der offenbarungsmässigen und der philosophischen Gotteserkenntniss bestehe. Die Antwort, die sich ihm ergab, war: der Gott der Offenbarung ist der wirkliche Gott; er ist der Gott, den die Philosophie nur denkt. Das ist der Sinn seiner Behauptung, die Philosophie könne trotz richtiger Definitionen nicht zu Gott hinführen und die Beziehung zu ihm herstellen (συνίστησιν); die Offenbarung allein könne es. Sie füllt den abstracten Begriff Gottes mit dem wirklichen Gott aus.

Um die Unmöglichkeit der Erkenntniss des wirklichen Gottes auf philosophischem Wege und die Nothwendigkeit der Offenbarung zu begründen, behauptet er, Gott sei seinem Wesen nach unerkennbar, und motivirt das damit, dass Gott kein Abstractum, sondern ein Concretum, kein Allgemeinbegriff, kein Gattungswesen, sondern ein einzigartiges Einzelwesen sei. Der Vorzug der Offenbarung vor der Philosophie besteht einzig und allein darin, dass sie als Wort dieses göttlichen Einzelwesens das Wissen um den wirklichen Gott, um seinen Willen und seine Rathschlüsse vermittelt. Eines Weiteren bedarf es nicht; denn nunmehr ist der Welt die Möglichkeit eröffnet, zu dem Vater und Herrn der Welt in Beziehung zu treten. Sie kennt ihn selbst, kann ihn anbeten, ihm dienen und auf seinen Lohn hoffen.

In diesen Gedanken ist ein wesentlicher Fortschritt gegenüber dem in den Apologien Gesagten nicht wahrzunehmen. Die Auseinandersetzung mit den Philosophen hat nur Veranlassung gegeben, das Moment der Unerkennbarkeit Gottes stärker zu betonen, zur Begründung desselben auf die Einzigartigkeit oder Unterschiedenheit von der Welt hinzuweisen, und den wirklichen Gott dem blos gedachten gegenüberzustellen.

So werthvoll aber auch die Vorstellung des wirklichen Gottes im Unterschiede von dem bloss gedachten ist, und so sehr anerkannt werden muss, dass Justin mit vollem Rechte behauptet, nur die Offenbarung stelle die Beziehung zum wirklichen Gott her: so unzureichend, ja verhängnissvoll für seine ganze Theologie ist es, dass er nichts Anderes vom Inhalte und Zwecke der Offen-

barung zu sagen weiss, und ihr um dieses Inhalts willen eine erlösende Wirkung zuschreibt.

Wenn Gott nur darum durch Offenbarung erkennbar sein soll, weil er ein einzigartiges, von aller Welt unterschiedenes Einzelwesen ist, so ist damit eine Transcendenz Gottes und eine Abgeschiedenheit Gottes von der Welt und der Welt von Gott behauptet, wie sie in der christlichen Weltanschauung nicht zulässig ist. Der Ansicht, dass Gott und Welt von Natur aussereinander sind, liegt eben doch der Gedanke zu Grunde, dass Gott nichts Anderes ist als das Unendliche im Gegensatz zum Endlichen, das Ewige im Gegensatz zum Entstandenen und Vergänglichen, das Vollkommene im Gegensatz zum Unvollkommenen, das Ungezeugte im Gegensatz zum Gewordenen, das schöpferische Princip im Gegensatz zum Geschaffenen, die alles Daseiende überragende geistige Substanz (*τὸ ὂν ἐπέκεινα πάσης οὐσίας*). Das sind denn auch die Prädikate, unter denen Justin sich Gott denkt. Er hält also den Gottesbegriff des philosophischen Heidenthums fest und preist die Offenbarung, weil sie den Gott offenbar und zugänglich macht, den die Philosophie zwar denkt, aber nicht hat und kennt.

Somit ergänzt die Offenbarung nur, wenn auch in einem wesentlichen Punkte, die philosophische Gotteserkenntniss. Sie präcisirt und modificirt in Folge dessen einige Vorstellungen der Heiden. Sie setzt an die Stelle des Gedankens, dass Gott die Ursache aller Dinge ist, die concretere Vorstellung und die richtigere Lehre, dass er der Vater und Schöpfer der Welt ist. Sie beseitigt auch durch ihre Gotteslehre eine Reihe von Irrthümern, z. B. den, dass die Seele unsterblich und ein Theil des göttlichen *νοῦς* sei und das Princip des Lebens in sich selbst trage. Aber sie bringt kein wesentlich neues Moment in den Gottesbegriff; sie enthält keine neuen Aussagen über Gottes Gesinnung gegen die Welt.

Darum ist auch, vom Standpunkt des Christenthums beurtheilt, der Erfolg, den die Offenbarung erzielt, nur ein beschränkter. Sie soll zu Gott führen und zu ihm in Beziehung setzen. In gewissem Sinne gelingt es ihr; aber dieses „Hinführen“ ist anders gemeint, als man vom Standpunkte des Christenthums erwartet. Und die „Beziehung zu Gott“, welche sie herstellt, ist noch lange nicht die persönliche Gemeinschaft mit Gott in Christo, von der die Apostel reden. Die Offenbarung bewirkt nur, dass die Lehre des wirklichen Gottes von ihm selbst, von seinen Forderungen und Verheissungen der Welt gegenwärtig ist; sie eröffnet damit der Welt die Möglichkeit, den wahren Gott anzubeten und ihm

zu dienen. Aber Gott selbst bleibt der Welt fern und wird erst zugänglich, wenn der Mensch nach dem Tode als ein unsterbliches Wesen in die Sphäre Gottes eingetreten ist.

Mit dieser beschränkten Vorstellung vom Wesen Gottes steht denn auch Justins Ansicht von der unvollkommenen Gotteserkenntniss der offenbarungslosen Menschheit in Zusammenhang. Weil Gott das an sich unerkennbare Einzelwesen ist, weiss der von Gott geschaffene Mensch an und für sich ebensowenig und ebensoviel von Gott, wie der Mensch nach dem Fall. Und steht es so, dann ist ja klar, dass die Sünde kein schon vorhandenes Verhältniss zerstört, und die Offenbarung kein neues Verhältniss begründet oder kein zerstörtes wieder herstellt. Mithin hat sie auch nichts von der Wandelung der göttlichen Gesinnung, von Gottes Erbarmen, Gnade, Erwählung in Christo kund zu thun.

So weitgehend sind die Consequenzen, die sich aus Justins Gottesbegriff ergeben. So verhängnissvoll ist es, dass er von der Persönlichkeit Gottes keine lebendige Vorstellung hat. Wäre ihm das Verständniss für dieselbe aufgegangen, so hätte er dem abstracten Gottesbegriff der Philosophen etwas Anderes als den „wirklichen" Gott entgegenzusetzen gewusst. Er hätte die Unerkennbarkeit Gottes ohne Offenbarung festhalten können, ohne zu der Annahme des vor der Welt verborgenen Einzelwesens greifen zu müssen. Er hätte die Immanenz Gottes in der Welt statuiren können, ohne Gefahr zu laufen, Gott mit dem Geist der Welt zu identificiren und das concrete Einzelwesen zu verlieren. Es wäre ihm dann möglich gewesen, zwischen Ur-Offenbarung und Heils-Offenbarung zu unterscheiden; er hätte erkannt, dass die Selbstoffenbarung der göttlichen Persönlichkeit an den Menschen vor dem Fall einen anderen Inhalt hatte als die Offenbarung Gottes in Christo zur Rettung der sündigen Welt. Er hätte von einem persönlichen Verhältnisse des Menschen zu Gott, von einem Bruch dieses Verhältnisses durch die Sünde, von der Wiederherstellung desselben durch Gott und von der im Glauben an Christus zu Stande kommenden Gemeinschaft etwas gewusst.

Dass er auf dem Wege philosophischen Nachdenkens nicht zum Begriff der Persönlichkeit Gottes und zu allen Consequenzen desselben gelangen konnte, ist selbstverständlich. Das Alte Testament hätte ihn auf die einfachste und in unmittelbar überzeugender Weise mit dieser Vorstellung vertraut machen können. Aber er wusste die alttestamentliche Offenbarung nicht zu würdigen. Wie er sich zu derselben stellte und wie er das Verhältniss der alt-

und neutestamentlichen Offenbarung zu einander bestimmte, wird der erste Theil des Dialogs zeigen.

3. Das Christenthum als „neues Gesetz".

Welche Vorstellung vom Wesen des Christenthums Justin leitet, wenn er dasselbe als neues Gesetz und als neuen Bund bezeichnete, wird sich ergeben, wenn wir den Sinn dieser Terminologie feststellen und ins Auge fassen, wie Justin den Gegensatz zwischen dem alten und dem neuen Gesetze formulirt, und in welchem Zusammenhange diese Bezeichnung des Christenthums mit seinen Ansichten von der Natur des Menschen und vom Wesen der Sünde steht.

a) Begriff des „neuen Gesetzes".

Der Jude hatte verlangt, die Christen sollten ihre Hoffnung, die sie auf einen gekreuzigten Menschen anstatt auf den wahren Gott setzen, fahren lassen und sich entschliessen, die Beschneidung und das Gesetz Mosis anzunehmen; denn der Bund Gottes mit der Welt bestehe darin, dass die Unbeschnittenen vertilgt werden, die Beschnittenen aber das Erbe bei Gott empfangen sollen, wenn sie den Geboten und Satzungen des Gesetzes nach leben *). Justin antwortet: „wir setzen unsere Hoffnung auf denselben Gott wie ihr, aber nicht durch Moses, auch nicht durch das Gesetz; sonst würden wir so handeln wie ihr. Ich habe aber gelesen, dass ein vollendendes Gesetz (*τελευταῖος νόμος*) und ein Bund sein solle, der unter allen der gültigste ist (*διαθήκη κυριωτάτη πασῶν*); diesen müssen nun alle Menschen halten (*φυλάσσειν*), welche nach dem Erbe (*κληρονομία*) Gottes trachten" **).

Der Sinn seiner Worte ist klar. Wir erwarten, sagt er, den Lohn des ewigen Lebens nicht als Lohn für Beobachtung des mosaischen Gesetzes, sondern des Gesetzes, welches durch Christus offenbart und des Bundes, der durch ihn aufgerichtet ist.

Zur Wahl der Ausdrücke „Gesetz" und „Bund" sieht sich Justin sowohl durch den Vergleich des Christenthums mit dem Judenthum, wie durch die Autorität des prophetischen Worts veranlasst. „Ich habe gelesen", sagt er, dass ein Gesetz ausgehen wird zur Erleuchtung der Heiden. Bei Jesaias heisst es: „meine Gerechtigkeit naht und mein Heil (*τὸ σωτήριόν μου*) gehet aus,

---

*) Dial. 10. 227. D.

**) Dial. 11. 228. A. B.

und auf meinen Arm werden die Heiden hoffen.“ Es wird also vom Propheten die Heilsoffenbarung in Christo als „ein Gesetz von Gott zur Erleuchtung der Heiden“ bezeichnet. Ebenso verhält es sich mit dem Wort „διαθήκη“. Durch Jeremias verheisst Gott: „ich will mit dem Hause Israel und Juda einen neuen Bund machen (διαθήσομαι διαθήκην καινήν), nicht den, welchen ich mit ihren Vätern geschlossen habe an dem Tage, da ich sie an der Hand ergriff, sie aus Egypten zu führen.“

Ausser diesen Citaten kommen zunächst noch folgende Aeusserungen Justins in Betracht.

„Das auf dem Horeb gegebene Gesetz ist schon alt und ist ein Gesetz nur für die Juden, das vollendende Gesetz ist ein Gesetz für Alle ohne Unterschied. Ein Gesetz, das wider das andere erlassen wird, hebt das frühere auf, und ein Vertrag (διαθήκη), der später geschlossen ist, macht gleichfalls dem früheren ein Ende. Als ein ewiges Gesetz nämlich und als vollendendes ist uns Christus gegeben worden und als ein unabänderlicher Vertrag (διαθήκη πιστή), nach welchem kein Gesetz, keine Anordnung, kein (neues) Gebot mehr denkbar ist *).“

„Wenn Gott verkündigt, dass ein neuer Bund geschlossen werden soll (διαθήκην καινὴν μέλλουσαν διαταχθήσεσθαι) zum Licht der Heiden, und wenn wir wahrnehmen, dass die Heiden durch den Namen des gekreuzigten Christus von den Götzenbildern und aller Ungerechtigkeit zu Gott gekommen sind und bis zum Tode bei dem Bekenntniss zu Gott und in der Frömmigkeit beharren: so kann Jedermann erkennen, dass dieser Christus das neue Gesetz und der neue Bund ist. Und wir (Heiden), die wir durch diesen gekreuzigten Christus zu Gott geführt worden sind, sind das wahrhafte geistliche Geschlecht Israel und Nachkommen Abrahams, welcher in der Vorhaut auf den Glauben hin (ἐπὶ τῇ πίστει) von Gott Zeugniss empfing und gesegnet und Vater vieler Völker genannt wurde **).

Zur Erläuterung weist Justin auf Jes. 55, 3—5 hin, wo es heisst: „ich will mit euch einen ewigen Bund machen (διαθήσομαι ὑμῖν διαθήκην αἰώνιον), die unwandelbaren Satzungen (τὰ ὅσια τὰ πιστά) Davids. Siehe zum Zeugen habe ich ihn (David-Christus) den Völkern gegeben.“ Und den Juden ruft Justin mit Jeremias zu: „πάρεστιν ὁ νομοθέτης καὶ οὐχ ὁρᾶτε· πτωχοὶ εὐαγγελίζονται, καὶ οὐ συνίετε“ ***).

*) Dial. 11. 228. B.

**) Dial. 11. 228. E. 229. A.

***) Dial. 12. 229. B.

Aus Justins Berufung auf die Propheten und aus seinen eigenen Auslassungen ergiebt sich, dass er unter dem neuen Gesetze nicht Einzelnes im Christenthum und namentlich nicht nur die sittlichen Anordnungen Christi, sondern die gesammte christliche Lehre versteht. Dafür spricht insbesondere die Identificirung von *νόμος* und *διαθήκη* und die Wendung „Christus ist das neue Gesetz und der neue Bund“.

Aus dem Umstande, dass Justin das Wort *διαθήκη* braucht, folgern zu wollen, er verstehe darunter dasselbe, was man heutzutage meint, wenn man vom alten und neuen Bunde redet, wäre voreilig. Ihm bedeutet *διαθήκη* offenbar Anordnung, Festsetzung, bindende Verfügung. *Διαθήκη* ist dasselbe wie *νόμος*, nur mit der Nebenbedeutung, dass *διαθήκη* das Verhältniss zwischen Gott und Mensch bezeichnet, welches von Seiten Gottes durch den *νόμος* geregelt wird. Es ist eine Anordnung und ein Gesetz, welches feststellt, was Gott vom Menschen verlangt und was er ihm geben will, wenn er diesen Forderungen nachkommt. Sonst würde er nicht sagen: *„ἣν νῦν δέον φυλάσσειν πάντας ἀνθρώπους, ὅσοι τῆς τοῦ θεοῦ κληρονομίας ἀντιποιοῦνται“*.

Daraus darf nicht ohne weiteres schon auf eine „gesetzliche Denkweise“ geschlossen werden. Der Ausdruck „neues Gesetz“ zur Bezeichnung des gesammten Christenthums oder der Heilsoffenbarung ist an sich ebenso unverfänglich und biblisch wie der allgemein acceptirte des „neuen Bundes“. Ausserdem fügt Justin ausdrücklich hinzu, das „neue Gesetz“ diene zur Erleuchtung der Heiden, in demselben erscheine „die Gerechtigkeit Gottes“ und das Heil (*τὸ σωτήριον*) Gottes; es diene dazu, die Hoffnung auf Gott zu befestigen. Durch das neue Gesetz und den neuen Bund ist der Name des gekreuzigten Christus den Völkern bekannt geworden und sie sind durch diesen Namen von der Ungerechtigkeit zu Gott gekommen. Das neue Gesetz stellt fest, dass die Menschen auf den Glauben hin von Gott gesegnet werden sollen, wie Abraham. Das neue Gesetz ist also das Evangelium; wie denn auch die Ankündigung „der Gesetzgeber (Christus) ist erschienen“ ebenso viel bedeutet, wie „den Armen wird das Evangelium gepredigt“.

Das Evangelium, die Botschaft von Christo und die Lehre Christi, kann ein „Gesetz“ genannt werden, sofern es feststellt, was Gott zur Bedingung für den Empfang des ewigen Lebens macht. Das Evangelium ist auch der „Bund“ oder die Verfügung Gottes, durch welche Gott das Verhältniss zwischen sich und der Menschheit regelt.

Wollte man aber andererseits daraus, dass das neue Gesetz mit der Botschaft von Christo und mit der Lehre Christi identificirt wird, oder daraus, dass Christus das neue Gesetz und der neue Bund genannt und der Glaube als die Summe aller Forderungen und als eine wesentliche Bestimmung des neuen Bundes bezeichnet wird, schliessen, Justin meine unter dem neuen Gesetze die Heilsbotschaft oder die Predigt von Christo im evangelischen und biblischen Sinne, und bediene sich nur einer durch die Propheten sanctionirten Ausdrucksweise: so würde man fehlgreifen. Schon der von ihm gewählte Ausdruck „*ὁ νομοθέτης*“ für Christus muss Bedenken erregen, und seine ganze sonstige Anschauungsweise mahnt zur Vorsicht. Die Wahrscheinlichkeit spricht dafür, dass er sich auch hier zwar der biblischen Terminologie bedient, aber mit den biblischen Worten einen fremdartigen Sinn verbindet.

Was seine eigentliche Meinung ist, wird die Auseinandersetzung über das Verhältniss des neuen Gesetzes zum alten und des neuen Bundes zum alten Bunde zeigen. Hier sei nur daran erinnert, dass er nicht der Erste und nicht der Einzige in seiner Zeit ist, der das Christenthum als das neue Gesetz und den neuen Bund bezeichnete. Schon im Barnabasbrief*) ist vom „*καινὸς νόμος τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ, ἄνευ ζυγοῦ ἀνάγκης ὤν*“ die Rede. Es werden c. IV diejenigen verurtheilt, welche sagen: „*ὅτι ἡ διαθήκη ἐκείνων (τῶν Ἰουδαίων) καὶ ἡμῶν ἐστιν*“. Es heisst dort IV, 8: „*συνετρίβη αὐτῶν ἡ διαθήκη, ἵνα ἡ τοῦ ἠγαπημένου Ἰησοῦ ἐνκατασφραγισθῇ εἰς τὴν καρδίαν ἡμῶν ἐν ἐλπίδι τῆς πίστεως αὐτοῦ.*“ Auch wird XIV, 7 das Wort des Propheten citirt: „*ἔδωκά σε εἰς διαθήκην γένους, εἰς φῶς ἐθνῶν*“, so dass also schon Barnabas Christum den „Bund“ nennt. Und wie Justin *νόμος* und *διαθήκη* identificirt, so Barnabas *διαθήκη* und *δικαιώματα* **).

Ebenso begegnet uns im Pastor des Hermas die Vorstellung, Christus sei das Gesetz Gottes für alle Welt ***). Auch wird die Lehre Christi oder das Evangelium dort als Gesetz Gottes bezeichnet †).

---

*) Vgl. PP. apostolicorum opp. ed. Gebhardt, Harnack, Zahn. Fasc. I. p. 8. 15.

**) Barnab. X, 2: *διαθήσομαι πρὸς τὸν λαὸν τοῦτον τὰ δικαιώματά μου.*

***) PP. apostolic. opp. ed. Gebhardt, Harnack. Fasc. III. Hermae Pastor. Simil. VIII, 3, 2: *τὸ δένδρον τοῦτο νόμος θεοῦ ἐστὶν ὁ δοθεὶς εἰς ὅλον τὸν κόσμον, ὁ δὲ νόμος οὗτος υἱὸς θεοῦ ἐστὶν, κηρυχθεὶς εἰς τὰ πέρατα τῆς γῆς.*

†) Simil. V, 6, 3: Er reinigte die Sünden des Volks und zeigte ihnen die Wege des Lebens, indem er ihm gab „*τὸν νόμον, ὃν ἔλαβε παρὰ τοῦ πατρὸς αὐτοῦ*“.

b) Das neue Gesetz und das alte.

Das neue Gesetz gilt allen Menschen ohne Unterschied, das alte war nur den Juden gegeben. Das neue ist später erlassen und hebt das alte auf; der später geschlossene Vertrag (Bund) macht dem früheren ein Ende. Nach diesem neuen Gesetze giebt es „kein Gesetz, keine Anordnung, kein Gebot mehr“; es ist vollendend, abschliessend, ewig.

Ein Kennzeichen des neuen Gesetzes ist es, dass ihm die Heiden zufallen und die Juden widersprechen. Denn dass es so geschehen werde, haben die Propheten geweissagt, als sie die Offenbarung eines neuen Gesetzes verkündeten.

Dass ihm allein absolute Geltung gebührt, ergiebt sich ohne weiteres aus dem Vergleich seiner Forderungen mit denen des alten. Das alte verlangt Beschneidung am Fleische, das neue Beschneidung des Herzens. Ist die letztere vorhanden, so hat die erstere keinen Werth. Das alte macht die Sabbathfeier mit Nichtsthun zur Pflicht, das neue fordert, dass man alle Tage wie Sabbathe heilig halte und sie mit Reue über die Sünde und Meidung jeglichen Unrechts feiere. Dort heisst es, man solle den Leib mit Wasser waschen und sich mit dem Blut der Böcke und mit der Asche der Kuh reinigen, während doch solche Reinigungen die Sünde nicht wegnehmen können; hier wird es dem Sünder zur Pflicht gemacht, sich dem heilsamen Bade (*λουτρὸν σωτήριον*) zu unterziehen, welches die Seele reinigt, nämlich der Waschung im Glauben durch das Blut und den Tod Christi, welcher zu dem Zwecke gestorben ist *).

Ueberall also fordert das alte Gesetz werthlose äusserliche Verrichtungen, das neue sittliche Leistungen, welche die Aenderung des Sinnes bekunden und zweifellos für die Gerechtigkeit des Menschen in Betracht kommen: Busse, Glaube, Meidung des Bösen, Reinigung des Herzens.

Als Inhalt des neuen Gesetzes macht Justin das namhaft, was auch die Apostel ohne Unterschied dem Sünder zur Pflicht machen: Busse, Sinnesänderung, Glaube an das Blut und den Tod Christi, Reinigung des Herzens und einen Wandel in guten Werken. Und was kann man dagegen einwenden, dass er hier, wo es darauf ankam, die subjectiven Bedingungen der Erlösung namhaft zu machen, von Forderungen Christi redet und sie den Forderungen des mosaischen Gesetzes als ein neues Gesetz gegenüberstellt?

---

*) Dial. 13. 229. D: *καθαριζόμενοι πίστει διὰ τοῦ αἵματος τοῦ Χριστοῦ καὶ τοῦ θανάτου αὐτοῦ, ὃς διὰ τοῦτο ἀπέθανεν.* Vgl. Dial. 12. 229. C.

Das ist zwar nicht die paulinische Redeweise. Aber es könnte trotz der abweichenden Terminologie dasselbe gemeint sein. Der Umstand, dass er dieses Gesetz „neu“ nennt, scheint den Beweis dafür zu liefern, dass mit demselben eine ganz neue Ordnung der Dinge in den Beziehungen zwischen Gott und Mensch und in so fern ein „neuer Bund“ aufgerichtet und ein Verhältniss hergestellt sei, in welchem es nicht mehr auf einzelne Leistungen und Werke, sondern auf Busse und Glauben ankommt. Ob es in Wirklichkeit so ist, wird das Folgende lehren.

Um zu zeigen, dass schon die Propheten dem alten Gesetz ein neues entgegengestellt und dass sie schon die wesentlichen Forderungen des neuen Gesetzes ausgesprochen haben, beruft sich Justin auf Jesaias und zwar auf Cap. 52, 10—54, 6. Er erklärt die prophetische Stelle folgendermaassen. Den Waschungen mit Wasser stellt Jesaias die Waschung und Reinigung durch das Blut Christi entgegen, „der unsere Sünden trägt und für uns Schmerzen leidet“, damit „wir durch seine Striemen geheilt würden“. „Durch das Bad also der Busse und der Erkenntniss Gottes, welches für die Ungerechtigkeit der Völker Gottes eingesetzt ist, sind wir zum Glauben gekommen und wissen, dass die von Jesaias geweissagte Taufe (*βάπτισμα*), die allein die Bussfertigen reinigen kann, dieses Wasser des Lebens ist. Denn was bedarf es jener Waschung, die nur den Leib reinigt? Lasst euch taufen (waschen) an der Seele vom Zorn und von der Habsucht, von Missgunst und Hass, und siehe, euer Leib ist rein. Das Symbol des ungesäuerten Brods deutet auf dieselbe Forderung hin: ihr sollt nicht mehr die alten Werke des schlechten Teigs vollbringen. Ihr fasst Alles fleischlich auf. Darum hat Gott euch befohlen, nach den sieben Tagen einen neuen Teig zu kneten *), d. h. *ἄλλων ἔργων πρᾶξιν καὶ μὴ τῶν παλαιῶν καὶ φαύλων τὴν μίμησιν.* Das ist es, was von euch der neue Gesetzgeber fordert, ... den Gott als Zeugen den Völkern und als Herrscher und Befehlshaber (*προστάσσοντα*) geordnet hat. — Suchet Gott und wenn ihr ihn findet, ruft ihn an, denn er ist euch nahe gekommen. Es lasse der Gottlose seine Wege und der Gesetzlose seine Gedanken und kehre sich zum Herrn und er wird sich seiner erbarmen, denn in hohem Maasse wird er euch eure Sünden vergeben.“ Dial. 14.

Was hat, so muss man fragen, diese Auseinandersetzung mit c. 53 des Jesaias zu thun? Ein Zusammenhang lässt sich nur herausfinden, wenn man, wie Justin, die Reinigung durch das Blut

---

*) Vgl. Otto, Corp. Apoll. I. P. II. ed. III. p. 53. Not. 6.

Christi und durch sein Leiden und Sterben schlechtweg mit der Reinigung identificirt, die sich durch Glaube, Busse und Besserung (ἄλλων ἔργων πρᾶξις) vollzieht.

Nicht einmal an die christliche Taufe ist gedacht, wenn er von dem Wasser des Lebens und von der für die Ungerechtigkeit der Völker eingesetzten und von Jesaias geweissagten Taufe redet*). An die Stelle der jüdischen Waschung tritt „τὸ λουτρὸν τῆς μετανοίας καὶ τῆς γνώσεως τοῦ θεοῦ". Das ist die Reinigung, auf welche es ankommt. Das Blut Christi ist das „Wasser des Lebens", mit welchem jene Reinigung vollzogen wird, sofern der Glaube an sein Blut d. h. an den gekreuzigten Christus die Umkehr (μετάνοια) zur wahren Gottesverehrung und zu allen guten Werken bewirkt. Das könnte im apostolischen Sinne gedeutet werden, aber Justin meint es anders. Was wirklich reinigt, ist die Umwandelung, welche jeder an sich vollzieht; die ist es, die aus einem Unreinen einen Reinen macht. Christus und sein Blut geben nur den Anstoss zu der μετάνοια. Es ist darum nicht zufällig, dass Christus in diesem Zusammenhange als der „neue Gesetzgeber" gepriesen wird. Zwar ist die Botschaft „der Gesetzgeber ist da", den die Propheten vorherverkündigt haben, ein Evangelium (πτωχοὶ εὐαγγελίζονται); denn er zeigt mit seinem Gesetz den Weg zur Rettung. Aber Christus ist ein „Gesetzgeber", weil seine Lehre Leistungen fordert: wahre Waschung, wahre Beschneidung, wahre Sabbathfeier, wahres Fasten, Glauben an ihn und sein Wort, Bekehrung, Umwandelung, und weil er die Sündenvergebung und das ewige Leben an die Bedingung von Leistungen knüpft.

„Man muss begreifen, sagt Justin, auf welchem Wege uns Vergebung der Sünden und Hoffnung auf Ererbung der verheissenen Güter zu Theil wird. Es giebt keinen andern, als den, dass wir diesen Christus erkennen, und nachdem wir mit dem von Jesaias geweissagten Bade zur Vergebung der Sünden gewaschen sind, fortan sündlos leben **)."

Drei Stücke also fordert das neue Gesetz: 1) die ἐπίγνωσις τοῦ Χριστοῦ oder den Glauben, dass er es sei und dass seine

---

*) Otto bezieht l. c. p. 47. Not. 4. βάπτισμα auf die christliche Taufe. Der Zusammenhang fordert aber, dass der äusseren Waschung eine sittliche Leistung entgegengesetzt werde, nicht eine andere äussere Handlung.

**) Dial. 44. 263. B. C: δεῖ ἐπιγνῶναι, δι' ἧς ὁδοῦ ἄφεσις ὑμῖν τῶν ἁμαρτιῶν γενήσεται καὶ ἐλπὶς τῆς κληρονομίας τῶν κατηγγελμένων ἀγαθῶν· ἔστι δ' οὐκ ἄλλη ἢ αὕτη, ἵνα τοῦτον τὸν Χριστὸν ἐπιγνόντες, καὶ λουσάμενοι τὸ ὑπὲρ ἀφέσεως ἁμαρτιῶν διὰ Ἡσαΐου κηρυχθὲν λουτρὸν ἀναμαρτήτως λοιπὸν ζήσητε.

Lehre die wahre und göttliche ist; 2) das *λουτρὸν τὸ ὑπὲρ ἀφέσεως ἁμαρτιῶν* oder die Reue (*μετάνοια*); 3) das sündlose Leben nach der Bekehrung (*ἀναμαρτήτως λοιπὸν ζήσητε*). Für diese Leistungen stellt es zweierlei Güter in Aussicht: die Vergebung der Sünde (in der Taufe) und die zukünftigen Güter (Unsterblichkeit und Seligkeit). Der Reue entspricht die Sündenvergebung und dem sündlosen Wandel nach der Vergebung das ewige Leben.

Mit anderen Worten, aber dem Sinne nach übereinstimmend, formulirt Justin den Inhalt des neuen Gesetzes Dial. 28. 246. A: Gott angenehm (*φίλος τῷ θεῷ*) ist, wer die Erkenntniss Gottes und seines Christus hat und die ewig gültigen Satzungen Gottes beobachtet (*καὶ φυλάσσει τὰ αἰώνια δίκαια*). Auch hier sind die „ewigen Satzungen" nicht einzelne sittliche Vorschriften, sondern die Forderung des Glaubens, der Busse und Besserung und des heiligen und reinen Lebens darnach.

Dass Justin bisweilen den Glauben schlechtweg als die Forderung des neuen Gesetzes bezeichnet, kann nicht auffallen. Er meint doch immer dasselbe, auch wenn er auf das Beispiel Abrahams recurrirt. Er sagt: „Abraham ist auf den Glauben hin von Gott gesegnet worden", und „Abraham ist in der Vorhaut um des Glaubens willen, mit welchem er Gott vertraute (*ἣν ἐπίστευσε τῷ θεῷ*) gerechtfertigt und gesegnet worden (*ἐδικαιώθη καὶ εὐλογήθη*) *)." Dass Justin nur an den Glauben denkt, der das Wort Gottes für wahr hält, und Reue und gute Werke zur Folge hat, geht hervor aus seiner Erklärung des Psalmworts: „selig ist, dem der Herr die Sünde nicht zurechnet (*ᾧ οὐ μὴ λογίσηται κύριος ἁμαρτίαν*) **)." Er sagt: „Als einer, der Busse gethan hat für seine Sünden, empfängt David die Vergebung; nicht, wie ihr euch selbst betrügt und wie eure Gesinnungsgenossen behaupten, dass ihnen der Herr die Sünden nicht zurechnen werde, wenn sie auch sündig seien, aber Gott erkennen." David hat, fährt er fort, erst dann Vergebung empfangen, als er geweint und geklagt hatte. „Wenn aber ein so grosser Gesalbter, König und Prophet nicht eher Vergebung erhielt, als bis er bereut hatte, wie können die Unreinen und in jeder Hinsicht Verdorbenen hoffen, dass ihnen Gott die Sünden nicht zurechnen werde, wenn sie nicht weinen und klagen und Busse thun?"

*) Dial. 23. 241. B. Justin citirt hier die Worte der Schrift (*ἡ γραφή*), also 1 Mos. 15, 6. Vgl. Dial. 92. 319. D: *οὐδὲ γὰρ Ἀβραὰμ διὰ τὴν περιτομὴν δίκαιος εἶναι ὑπὸ τοῦ θεοῦ ἐμαρτυρήθη, ἀλλὰ διὰ τὴν πίστιν.*

**) Vgl. Dial. 141. 370. C. D.

So berechtigt hier die Polemik gegen den todten Gottesglauben ist, so tritt doch der Gedanke, dass Vergebung durch Reue erworben wird, klar zu Tage. Es bleibt dabei, dass „ein Jeder durch seine eigene Gerechtigkeit gerettet wird“ *).

Dabei ist er weit entfernt davon, der Selbstgerechtigkeit das Wort reden zu wollen. Der grösste Frevel der Juden ist in seinen Augen, dass sie sich selbst rechtfertigen (*οἱ δικαιοῦντες ἑαυτούς*) **). Sie sind „in sich selbst weise und vor ihren eigenen Augen Wissende und wissen eben darum nichts von Gott“ ***).

Justin denkt dabei aber nicht an die Neigung der Juden, Werke und Gotteserkenntniss an Stelle des Glaubens zu setzen und für die Gerechtigkeit in Anschlag zu bringen. Der Gegensatz von Glaube und Werken ist ihm überhaupt nicht aufgegangen; der Glaube ist ja auch ein *ἔργον*. Der Gegensatz, den er im Auge hat, ist der von sittlich werthvollen und sittlich werthlosen Werken, eines sittlich wirksamen Wissens und Erkennens und eines unfruchtbaren. „Das ist die Aufgabe, sagt er †), auf Gott den Schöpfer hoffen und bei ihm allein Rettung und Hülfe suchen, nicht aber der Meinung leben, man könne durch Geburt oder Reichthum oder Kraft oder Weisheit gerettet werden.“ Die Juden rechtfertigen sich selbst, sofern sie sich darauf berufen, dass sie Kinder Abrahams sind. Selbstgerecht also ist, wer das für Gerechtigkeit ausgiebt, was der Natur der Sache nach für die Gerechtigkeit nicht in Betracht kommen kann. Hoffnung auf Gott macht gerecht, nicht Geburt; die Hoffnung auf Gott aber sofern, als sie zu den Leistungen anspornt, die Gott zur Bedingung des Lohnes gemacht hat, auf den man hofft.

Vollständig orientirt werden wir über Justins Denkweise erst, wenn wir die Art und Weise ins Auge fassen, wie er das alte mosaische Gesetz im Einzelnen kritisirt. Er unterscheidet allgemein oder ewig gültige Forderungen und solche, die nur für das jüdische Volk Bedeutung haben. Die ewig gültigen stehen im Einklange mit den Forderungen des neuen Gesetzes und dienen zur Herstellung wirklicher vor Gott geltender Gerechtigkeit; die übrigen Bestimmungen haben den Zweck, die Juden, welche noch der Stimme Gottes zugänglich sind, zur wahren Gerechtigkeit anzuleiten, die

*) Ezech. 14, 20. vgl. Dial. 45. 263. D.

**) Dial. 25. 242. B.

***) Vgl. Dial. 39. 258. B: *τοὺς σοφοὺς ἐν ἑαυτοῖς καὶ ἐνώπιον ἑαυτῶν ἐπιστήμονας.* Vgl. Jes. 5, 21.

†) Dial. 102. 329. D.

übrigen aber in ihrer Bosheit zu kennzeichnen und für das göttliche Gericht auszusondern *).

Die **Beschneidung** ist angeordnet, um das jüdische Volk und alle Angehörigen desselben kenntlich zu machen. Gott sah nämlich voraus, dass er dieses Volk wegen seiner besonderen Schlechtigkeit in schweren Strafgerichten werde heimsuchen müssen. Er wusste, dass es die Propheten und den Sohn Gottes tödten werde, und sorgte dafür, dass alle Juden an einem äusseren Merkmal erkannt werden könnten. Sonst hätte leicht auch ein Unschuldiger in das Verderben hineingezogen werden können, das ihnen bestimmt war.

Die Beschneidung ist also ein *σημεῖον*, aber ein Zeichen dafür, **dass dieses Volk nicht Gottes Volk sei**. Die Erwählung, die sich in der Anordnung der Beschneidung vollzog, ist nur eine Erwählung zum Gericht und hat ihren Grund nur in der besonders grossen Sündhaftigkeit und Herzenshärtigkeit dieses Volks **).

Die Folgezeit hat gelehrt, wie nothwendig diese Aussonderung der Juden war; es giebt kein schlimmeres Volk als sie. Sie wussten die ganze Wahrheit und folgten ihr nicht; sie besassen alle Verheissungen und tödteten den Sohn Gottes. Sie haben Gottes Strafgerichte, die ihnen angedroht waren, erfahren und beharren doch im Hasse gegen die, welche an den Auferstandenen glauben. Nur durch die heidnische Obrigkeit werden sie von Gewaltthaten gegen die Christen abgehalten. Sie sündigen wider besseres Wissen und sind, wie Christus gesagt hat, äusserlich in Werken des Gesetzes glänzend, innerlich voll Todtengebein.

Zur Gerechtigkeit hat die Beschneidung an sich gar keine Beziehung. Nur die in derselben vorgebildete Beschneidung des Herzens, die geistliche (*πνευματική*) hat Werth. Diese besteht in Ablegung aller Unreinheit und Sünde.

Etwas anders verhält es sich mit den übrigen Vorschriften des mosaischen Gesetzes über Opfer, Sabbathe, Speisen und Waschungen. Sie haben, obgleich sie manchen Menschen geradezu sinnlos

---

*) Schon der Gedanke, dass das alte Gesetz in seinen allgemeingültigen Bestimmungen mit dem neuen Gesetze übereinstimme und ebenso den Zweck hatte, Gerechtigkeit zu wirken, wie das „Gesetz Christi", zeigt, dass Justin von dem Unterschiede zwischen Gesetz und Evangelium keine Ahnung hat.

**) Vgl. Dial. 16 u. 18: *ἵνα ὁ λαὸς οὐ λαὸς ᾖ καὶ τὸ ἔθνος οὐκ ἔθνος*. Hos. 1, 9.

und Gottes unwürdig erscheinen *), eine pädagogische Bedeutung. Gott hat sich dem niedrigen Standpunkte der Juden anbequemt und auf ihren gottentfremdeten Sinn Rücksicht genommen. Er wollte das Volk so viel als möglich in Zaum halten und, da es an der Seele krankte, zur Sinnesänderung und zum Verständniss der ewig gültigen Forderungen Gottes anleiten. Dial. 30. Die Opfer schrieb er ihm vor, um es vor Götzenopfer zu bewahren. Es war vergeblich; sie schlachteten sogar ihre Kinder den Göttern. Die Feier des Sabbathtages ordnete er an, damit sie doch wenigstens an Einem Tage ihres Gottes gedächten. Die Speisegesetze gab er, damit sie wenigstens beim Essen sich daran erinnerten, was Gott wolle und was nicht. Die Anbetung des Tempels machte er zur Pflicht, damit sie ihm wenigstens an Einem Orte dienten. „Wegen der Herzenshärtigkeit sind euch diese Gebote gegeben, damit ihr durch ihre grosse Zahl bei jeglicher Handlung Gott immer vor Augen hättet und weder Unrecht zu thun noch gottlos zu sein anfinget“ und „damit nicht völlige Gottvergessenheit über euch hereinbräche (*ἵνα μὴ λήθη ὑμᾶς λαμβάνῃ τοῦ θεοῦ*)“. „Gott überführt euch in eurem Herzen durch das Gesetz von eurer Gottlosigkeit (*ἅμα τε καὶ ἐλέγχων, ὅτι μικρὰν μνήμην ἔχετε τοῦ θεοσεβεῖν*“ **). So oder anders, mit der Gerechtigkeit und Frömmigkeit haben die mosaischen Satzungen direkt nichts zu thun (*οὐδὲν συμβάλλεσθαι πρὸς δικαιοπραξίαν καὶ εὐσέβειαν*) ***), weder in Israel noch ausserhalb dieses Volks. Auch in Israel nicht, weil kein Jude durch Befolgung dieser Gebote gerecht werden kann. Nur vor der äussersten Ungerechtigkeit werden sie durch dieselben abgehalten und auf die wirkliche Gerechtigkeit werden sie durch sie aufmerksam gemacht. Die Propheten schon haben es ausgesprochen, wie gar nichts Gott an dieser Form der Gesetzeserfüllung gelegen ist. Ezech. 20, 19—26. Amos 5, 18 ff. Jerem. 7, 21. Psalm 50, 8 ff.

---

*) Dial. 30: *ἄλογα καὶ οὐκ ἄξια θεοῦ.*

**) Dial. 46. 265. B: „*ἵνα διὰ πολλῶν τούτων ἐν πάσῃ πράξει πρὸ ὀφθαλμῶν ἀεὶ ἔχητε τὸν θεὸν καὶ μήτε ἀδικεῖν μήτε ἀσεβεῖν ἄρχησθε.*“ Was Justin meint, wenn er sagt, Gott habe den Juden die Gedenkzettel vorgeschrieben „*δυσωπῶν ὑμᾶς ἀεὶ μνήμην ἔχειν τοῦ θεοῦ, ἅμα τε καὶ ἔλεγχον ἐν ταῖς καρδίαις ὑμῶν οὐδὲ μικρὰν μνήμην ἔχετε τοῦ θεοσεβεῖν κ. τ. λ.*“ ist dem Sinne nach nicht zweifelhaft; aber die Ausdrucksweise ist verworren. Otto setzt nach *ὑμῶν* einen Punkt und beginnt mit *Οὐδέ* einen neuen Satz. Das hilft nicht. Die Textverbesserung von Maranus, Lange und Gass (s. bei Otto z. d. St. Note 15), welche *ἔλεγχον* in *ἐλέγχων* und *οὐδέ* in *ὅτι* umgewandelt wissen wollen, scheint unumgänglich.

***) Dial. 46. 266. D.

Wenn also die Christen sich vom alten Gesetz lossagen, so geschieht es sicherlich nicht, weil ihnen die Bestimmungen desselben zu schwer sind. Für Leute, die um ihres Glaubens willen in den Tod gehen und für ihre Feinde beten, wäre die Erfüllung jener Satzungen ein Leichtes. Dial. 18. Die Christen sagen sich los, weil sie wissen, dass das alte Gesetz in dem, worin es sich vom neuen unterscheidet, in keiner Weise etwas vorschreibt, was ein Nothwendiges (*ἀναγκαῖον*) wäre. Dial. 19.

Die Beschneidung ist kein *ἀναγκαῖον*, denn Adam wurde in der Vorhaut geschaffen und war doch vor Gott gerecht. Abel brachte Gott angenehme Opfer und war nicht beschnitten. Ebenso hatte Gott Wohlgefallen an Henoch, Lot, Noah mit seinen Söhnen und Melchisedek, ohne dass sie beschnitten waren. Insbesondere ist der Stammvater der Juden, Abraham, in der Vorhaut gerechtfertigt und gesegnet worden um des Glaubens willen. Die Beschneidung empfing er zum Zeichen (*σημεῖον*) nicht zur Gerechtigkeit. Dial. 23.

Der Fluch über die Unbeschnittenen kann sich also nur auf Glieder des Volks beziehen. In welchem Sinne, lässt sich daran ermessen, dass sogar die jüdischen Weiber nicht von demselben getroffen werden. Das beweist, dass Beschneidung mit Gerechtigkeit nichts zu schaffen hat und dass die Annahme derselben kein *ἔργον δικαιοσύνης* ist. Körperliche Verschiedenheit kann doch unter Menschen das Wesen des *δίκαιον* und *ἄδικον* nicht ändern; Gerechtigkeit und Frömmigkeit sind für alle Menschen dieselben. Dial. 23.

Die Beschneidung kann und muss dort wegfallen, wo die geistliche Beschneidung oder Gerechtigkeit vorhanden ist. „Das Blut der Beschneidung ist abgethan und wir sind zum Glauben an das erlösende Blut gekommen.“ „Ein anderes Gesetz und ein anderer Bund ist ausgegangen aus Zion. Jesus der Christ beschneidet Alle, die sich beschneiden lassen wollen, auf dass ein gerechtes Volk sei, das Glauben hält, die Wahrheit annimmt und den Frieden bewahrt *).“ „Die Erkenntniss Gottes und seines Christus ist die wahre Beschneidung; denn der ist Gott angenehm, der, sei er auch nicht beschnitten, das thut, was ewiglich recht ist (*τὰ αἰώνια δίκαια*).“ Dial. 28.

Wie mit der Beschneidung, so verhält es sich auch mit dem Sabbath. Die Sabbathfeier gehört nicht zur Gerechtigkeit. Abraham war gerecht ohne etwas vom Sabbath zu wissen, dessen Feier erst

*) Dial. 24. 242. A.

Moses anordnete. Die jüdischen Priester arbeiten am Sabbath. Die Beschneidung wird am Sabbath vollzogen. Und die von Gott geschaffene Natur ruht und rastet nicht am Sabbath. Dial. 20.

Mit Einem Worte: was in der Zeit geordnet ist, kann nicht zu dem gehören, was Gerechtigkeit constituirt, und bildet nicht einen Bestandtheil des *αἰώνιον δίκαιον,* ist kein *ἀναγκαῖον.* Gott ist doch zu allen Zeiten derselbe, mithin kann er von allen Menschen und zu allen Zeiten immer nur dieselbe Gerechtigkeit fordern. Es giebt nur Eine göttliche Lehre über Gerechtigkeit und Ungerechtigkeit*).

Diesen Argumenten gegenüber bleibt den Juden nicht einmal die Ausflucht, zu der man immer in der äussersten Rathlosigkeit greift. Sie können nicht sagen: Gott wollte nun einmal die Gerechtigkeit von der Beobachtung des mosaischen Gesetzes abhängig machen; „*ἔδοξεν αὐτῷ*“. Der Beweis ist ja geführt, dass er es nicht wollte.

Nur das ist gültig im mosaischen Gesetze, was seiner Natur nach zur Gerechtigkeit und Frömmigkeit gehört oder der Sache nach nothwendig (*ἀναγκαῖον*) ist. Auch im alten Gesetze hat Gott neben dem auf die Herzenshärtigkeit Berechneten das zu thun befohlen (*νενομοθέτηται πράττειν*), was ewig gilt: *τὰ αἰώνια δίκαια* oder *τὰ φύσει καλὰ καὶ εὐσεβῆ καὶ δίκαια* oder *τὰ καθόλου καὶ φύσει καὶ αἰώνια καλά* **). Diese „ewigen Satzungen“ sind zum Theil in einzelnen Geboten des alten Gesetzes, zum Theil in jenen äusserlichen Anordnungen enthalten, sofern dieselben einen geistlichen Sinn haben. „Die, welche im Glauben Abraham gleich geworden sind, erkennen auch alle Geheimnisse (*μυστήρια*). Sie wissen, welches Gebot zur Gottesfurcht und zur Gerechtigkeit des Lebens geordnet ist, welches Gebot oder welche Handlung befohlen ist auf das Geheimniss Christi hin (d. h. mit typischer Bedeutung) und welches wegen der Herzenshärtigkeit des Volks ***).“

Während das mosaische Gesetz Zeitliches und Ewiges gemischt enthält, tritt die Prophetie schon ausschliesslich für das

---

*) „Gott wird von den Thoren verlästert, wenn sie ihn darstellen *ὡς τὰ αὐτὰ δίκαια μὴ πάντας ἀεὶ διδάξας.*“

**) Dial. 45. 263. D.

***) Dial. 44. 263. A: *τίς μὲν ἐντολὴ εἰς θεοσέβειαν καὶ δικαιοπραξίαν διετέτακτο, τίς δὲ ἐντολὴ καὶ πρᾶξις ὁμοίως εἴρητο ἢ εἰς μυστήριον τοῦ Χριστοῦ ἢ διὰ τὸ σκληροκάρδιον τοῦ λαοῦ.*



αἰώνιον δικαῖον ein und ist deshalb von ewigem Werth, während das mosaische Gesetz als solches vergänglich ist*).

Das neue Gesetz Christi aber ist das vollendende Gesetz, sofern es die Erfüllung der Prophetie ist und zugleich nur das vorschreibt, was der Natur der Sache nach (*φύσει*) und unter allen Umständen (*καθόλου*) und für alle Zeiten zur Gerechtigkeit erforderlich ist.

Diese Verhältnissbestimmung des mosaischen und prophetischen und christlichen Gesetzes lässt keinen Zweifel mehr übrig, dass Justins Auffassung des „neuen Gesetzes" auf einer Ansicht vom Christenthum beruht, die mit dem, was Paulus und alle Apostel vom Wesen des neuen Bundes lehren, in klaffendem Widerspruch steht.

Wenn aber zu dem Gesetze Christi nach Justins eigenen Worten drei Stücke gehören, Glaube an Gott in Christo, Waschung mit dem Blute Christi und sündloses Leben**): wie sollen diese Dinge zum *φύσει καλόν* gehören und schon in den Forderungen des alten Gesetzes enthalten gewesen sein? Höchstens kann die Forderung des „sündlosen Lebens" als ein *αἰώνιον δίκαιον* bezeichnet werden und als etwas, was auch das alte Gesetz zur Pflicht machte, aber vom Glauben an Christus und von der Waschung mit seinem Blute kann das doch nicht gesagt werden.

Justin scheint die Schwierigkeit gefühlt zu haben; denn an mehreren Stellen unterscheidet er die Forderung des Glaubens an Christus und sein Blut von der Forderung des gerechten Lebens und bezeichnet nur die letztere als eine „ewig gültige Forderung". So in dem Satz: „man muss die Erkenntniss Gottes und seines Christus haben und die ewigen Satzungen der Gerechtigkeit beobachten (*φυλάσσειν τὰ αἰώνια δίκαια*)***)." Und Dial. 95 heisst es: „ihr werdet Vergebung der Sünden empfangen, wenn ihr eure Sünden bereut und erkennt, dass dieser der Christ ist, und seine Gebote beobachtet (*φυλάσσοντες αὐτοῦ τὰς ἐντολάς*)." Es scheinen also die *ἐντολαί*, d. h. die christlichen Vorschriften, welche das sittliche Leben betreffen, identisch zu sein mit den „ewigen Satzungen", welche das von Natur Gute und Gerechte vorschreiben, und durch deren Erfüllung das „sündlose Leben" zu Stande kommt.

---

*) Dial. 30. 247. A: *καὶ αἰώνιός ἐστι μετὰ τὸν Μωϋσέως θάνατον προελθοῦσα ἡ προφητεία.*

**) Dial. 44. 263. C. und Dial. 111: *δι' αἵματος οἱ πάλαι ἄδικοι σώζονται, ἄφεσιν ἁμαρτιῶν λαβόντες καὶ μηκέτι ἁμαρτάνοντες.*

***) Dial. 28. 246. A.

Aber wenn man bedenkt, dass die Erkenntniss Gottes sicherlich zur vollkommenen Gerechtigkeit erforderlich ist und dass vollkommene Gotteserkenntniss ohne die prophetische Offenbarung und ohne die Erkenntniss Christi nicht zu Stande kommen kann: so muss doch der Glaube an Christus auch zu dem *καθόλου δίκαιον* oder zu dem *ἀναγκαῖον* gerechnet werden. Thut man das nicht, so könnte man auch ohne vollkommene Gotteserkenntniss gerecht werden. Und ebenso verhält sich's mit der Waschung durch das Blut Christi. Ohne Busse und Besserung und ohne Vergebung der Sünden kann doch Niemand gerecht werden. Es wird daher auch dieses Stück von Justin als ein *ἀναγκαῖον* bezeichnet, als eine Forderung von ewiger Gültigkeit. Und doch hat es keinen Sinn, wenn er den Glauben an Christus und die Bekehrung durch den Glauben an sein Blut zu dem *φύσει καλόν* rechnet. Wie kann er sagen, dass Gott immer nur dasselbe zur Bedingung der Gerechtigkeit mache?

Hier liegen offenbar grosse Unklarheiten vor. Die Ursache derselben ist leicht nachzuweisen. Justin lebt und webt in der Vorstellung, dass die göttliche Offenbarung nur die religiösen und sittlichen Erkenntnisse ergänzt und vervollständigt, welche der Mensch schon von der Schöpfung her besass. Sie eröffnet nicht einen neuen Weg der Gerechtigkeit; noch viel weniger setzt sie eine neue Gerechtigkeit des Glaubens an die Stelle der Gerechtigkeit aus den Werken. Gott kann „immer nur dasselbe über die Gerechtigkeit lehren". Die Offenbarung ebnet nur den alten einzig möglichen und ewig gültigen Weg der Gerechtigkeit. Sie vervollkommnet die Erkenntniss Gottes, sie bringt es durch die Lehre vom Blute Christi und durch die Verheissung der Sündenvergebung zur wahren Reue und Besserung und sie belebt den Eifer in guten Werken durch die Verheissung des ewigen Erbes. Aber Alles, was das neue Gesetz Christi fordert, ist doch d e m W e s e n n a c h dasselbe, was Gott zu allen Zeiten von allen Menschen und insbesondere von allen Sündern gefordert hat, und was sie annähernd auch immer zu leisten im Stande waren. Ist doch Abrahams Glaube an Gott schon mit Segen gekrönt worden. Und Abraham lebte doch vor der Prophetie, die erst „nach dem Tode Mosis" ihren Anfang nahm. Dennoch war der Glaube Abrahams an Gott der Art, dass er den Christen zum Vorbilde dienen kann*). So wenig bringt der durch Christus vermittelte Glaube an Gott ein neues Moment in den Gottesglauben. Ebenso verhält es sich auch

*) Dial. 44: *οἱ τῇ γνώμῃ ἐξομοιωθέντες τῇ πίστει τοῦ Ἀβραάμ.*

mit der Waschung durch das Blut Christi. Auch diese Forderung ist ein *αἰώνιον* oder ein *ἀναγκαῖον*, sofern die Forderung der Reue unter allen Umständen als Bedingung für die Gerechtigkeit eines Sünders bezeichnet werden muss. Reue ist vom alten Gesetz ebenso gefordert wie vom neuen; denn Beschneidung und Waschungen waren ja nur vorgeschrieben, weil sie die Forderung der Reue symbolisirten, also auch enthielten.

Den Prüfstein für die Richtigkeit unserer Deutung giebt die Antwort Justins auf die Frage Trypho's, ob die, welche nach dem Gesetz Mosis gelebt haben und leben, ohne Christum zu kennen, aber auch ohne ihn zu verwerfen, ebenso wie die Patriarchen, die vor Christo gelebt haben, bei der Auferstehung des ewigen Lebens theilhaft werden können. Justin sagt: die, welche nach dem Gesetz Mosis gewandelt haben, können in gleicher Weise der *σωτηρία* theilhaft werden wie Noah, Daniel und Jakob. Denn auch im Gesetze Mosis wird das von Natur Gute vorgeschrieben, und das haben die, so unter dem Gesetz waren, auch gethan. Da nun diejenigen, welche das unter allen Umständen und seiner Natur nach ewig geltende Gute thun, vor Gott wohlgefällig sind, so werden diese auch durch Christus in der Auferstehung ebenso wie die Gerechten, welche vor ihnen gelebt haben, das Heil (des ewigen Lebens) erlangen (*σωθήσονται*) mit denen, welche diesen Christus, den Sohn Gottes erkannt haben *). Das ist klar und deutlich geredet. Das ewige Leben wird durch Erfüllung des Gesetzes, so weit es sich auf die wirkliche Gerechtigkeit bezieht, erworben, sowohl von denen, welche ohne das mosaische Gesetz und ohne Christus, wie auch von denen, welche unter dem Gesetz gelebt haben, wie endlich von denen, welche an Christus glauben. Der Glaube an Christus und sein Blut kommt nur noch hinzu, erleichtert die Gesetzeserfüllung, aber ändert nichts an der Art und Weise, wie zu allen Zeiten Gerechtigkeit erworben wird.

Wenn somit der Glaube an Christus nichts Anderes bedeutet als die vollkommene Gotteserkenntniss und die völlige Gewissheit, dass Christi Lehre Gottes Lehre und Christi Forderungen Gottes Forderungen sind; wenn die Waschung mit dem Blute Christi identisch ist mit der Busse und Besserung, welche ohne seinen Tod oder durch seinen Tod am Kreuze zu Stande kommt; wenn Sündenvergebung durch Reue erworben wird: so ist ja klar, dass trotz der in Christo geschehenen Offenbarung das Heil von Seiten des

*) Vgl. Dial. 45. 263. C. D.

Menschen durch Erkenntniss der Wahrheit und durch sittliche Leistungen erworben, oder dass die *σωτηρία* ihm als Lohn für die durch Gesetzeserfüllung hergestellte Gerechtigkeit zu Theil wird. Was der Christ leistet, differirt dem Wesen nach nicht von dem, was auch jeder Heide und vollends jeder Jude zu leisten vermag. Es ist nur das Vollkommenere und constituirt die bessere Gerechtigkeit, von der Jesus in der Bergpredigt redet*).

Es kann darum auch nicht befremden, dass Justin, der dem Menschen die Fähigkeit zuschreibt, durch Erkenntniss Gottes und seines Gesetzes gebessert zu werden, in zuversichtlichster Weise als die letzte und höchste Forderung des neuen Gesetzes die des „sündlosen Lebens" namhaft macht. Es versteht sich für ihn von selbst, dass Gerechtigkeit nur durch vollkommene Heiligkeit zu Stande kommt. Heiliges Leben ist ein *ἀναγκαῖον*. An der Möglichkeit, diese Forderung zu erfüllen, nachdem man durch Christus die Erkenntniss des wahren Gottes und seines Gesetzes gewonnen und den Weg der Gerechtigkeit kennen gelernt hat, zweifelt er keinen Augenblick. Gerade in der Erfüllbarkeit besteht nach ihm der wesentliche Vorzug des neuen Gesetzes vor dem alten. Das letztere enthielt eine solche Menge von Forderungen, dass Niemand ihnen nachkommen konnte. „Niemand hat Alles gethan, sondern die Einen haben mehr, die Andern weniger die Gebote übertreten." So verfallen Alle, die unter dem Gesetz leben, dem Fluch; denn es steht geschrieben: „verflucht ist Jedermann, der nicht bleibt in Allem, was geschrieben steht im Buche des Gesetzes, dass er es thue." Vgl. Dial. 95. Das neue Gesetz dagegen ist so einfach und beschränkt sich so sehr auf das Wesentliche, dass jeder, wenn er will, es befolgen kann.

Fragt man, worin die grössere Einfachheit des neuen Gesetzes bestehe und auf welchen einheitlichen Ausdruck sich die *πρᾶξις ἄλλων ἔργων* oder die *αἰώνια δίκαια*, die man nach der Bekehrung halten (*φυλάσσειν*) soll, bringen lassen: so zeigen die Werke, die er nach Anleitung der Bergpredigt aufzählt (Dial. 105), und aus denen besonders die Werke der Barmherzigkeit und die Feindesliebe hervortreten, was er im Sinne hat. Er meint die Liebe zum Nächsten. Und wenn er demnächst am nachdrücklichsten die im Martyrium sich bewährende Hingabe an Gott und die Liebe zur Wahrheit betont, so hat er die Liebe zu Gott im Auge. Um so auffallender ist es, dass er nur ein einziges Mal direkt von dem Gebot der Liebe spricht, und dieses als die Summe

---

*) Dial. 105. 333. B.

aller Forderungen Christi bezeichnet. „Es scheint mir“, sagt er, „sehr treffend von unserem Herrn und Erlöser gesagt worden zu sein, dass in zwei Geboten alle Gerechtigkeit und Frömmigkeit erfüllt werde, nämlich „„du sollst lieben den Herrn deinen Gott von ganzem Herzen und aus allen deinen Kräften und deinen Nächsten wie dich selbst.““ Denn wer von ganzem Herzen Gott liebt, der wird, da er voll gottesfürchtiger Gesinnung ist (*πλήρης θεοσεβοῦς γνώμης*) keinen andern Gott verehren; und er wird, da Gott es will, jenen Boten Gottes (Christus) verehren, der von Gott dem Herrn selbst geliebt wird. Und wer den Nächsten liebt, wird für ihn dasselbe Gute ersinnen, wonach er für sich selbst trachtet; denn Niemand trachtet nach dem, was Schaden bringt. Er wird für den Nächsten dasselbe erflehen und zu erwirken suchen, was er für sich erstrebt. Der Nächste aber ist dem Menschen nichts Anderes als der Mensch, als ein denselben Leiden unterworfenes und vernünftiges Wesen (*τὸ ὁμοιοπαθὲς καὶ λογικὸν ζῶον*). In zwei Theile zerfällt also alle Gerechtigkeit: in die Gerechtigkeit Gott gegenüber und den Menschen gegenüber (*πρός τε θεὸν καὶ ἀνθρώπους*). Wer Gott liebt aus ganzem Herzen, sagt der Logos, und seinen Nächsten wie sich selbst, der ist w a h r h a f t g e r e c h t (*δίκαιος ἀληθῶς ἂν εἴη*)“ *).

Diese Stelle ist in vielfacher Hinsicht bemerkenswerth. Einmal weil Justin hier ausdrücklich von der „Liebe zu Gott“ redet, was er in den Apologien nicht thut. Das hat seinen Grund aber lediglich in dem engeren Anschluss an die christliche Redeweise und an die biblische Sprache. Ein Fortschritt in der Denkweise ist nicht nachzuweisen. Denn er weiss den Werth der Liebe zu Gott nur dadurch zu veranschaulichen, dass er aus derselben die Abneigung gegen die Verehrung anderer Götter ableitet. Und es ist nur darum selbstverständlich, dass wer Gott liebt, auch den von Gott geliebten Christus verehren wird, weil Gott will, dass man das thue. Demnächst ist es bedeutsam, dass Justin hier unumwunden sagt, die Gerechtigkeit bestehe in der Liebe zu Gott oder in der Verehrung Gottes und seines Christus und in der Liebe zum Nächsten. Also durch Erfüllung des Gebots der Liebe wird der Mensch „wahrhaft gerecht“. Der Gedanke, dass der Glaube an das Blut Christi, im Unterschiede von der immer noch unvollkommenen Liebe, einzig und allein die Gerechtigkeit constituire, welche vor Gott gilt, liegt ihm völlig fern. Er verharrt auf der einmal eingenommenen Position.

---

*) Dial. 93. 321. A. B.

Es erübrigt nur noch die Beantwortung der Frage, in welchem Sinne Justin von seinen Voraussetzungen aus das Gesetz Christi ein „neues" nennen könne, da es ja vermöge seines ewig gültigen Inhalts im Grunde älter ist, als das in der Zeit erlassene mosaische Gesetz. Neu ist es, weil der „neue Gesetzgeber" später aufgetreten ist als Moses, und weil auch die Propheten, die schon vor ihm das gerechtmachende Gesetz verkündigt haben, nach Moses zu lehren begannen. Neu ist es auch, sofern es nur das Wesentliche und zur Gerechtigkeit Nothwendige fordert, während das alte nicht nur ewig Gültiges, sondern auch das zeitweilig für die Juden Geordnete enthielt und das ewig Nothwendige in einer vergänglichen Einkleidung zur Pflicht machte. Neu ist es endlich, weil es als ein Gesetz Christi mit ganz anderem Nachdruck auftritt, sich auf seine Autorität stützt und zu den Forderungen der Busse und Besserung die Verheissungen der Sündenvergebung und des ewigen Lebens hinzufügt, Verheissungen, die durch Christi Tod und Auferstehung einen ganz ausserordentlichen Grad von Glaubwürdigkeit gewinnen. Mit Einem Worte: das neue Gesetz ist ein vollendendes und abschliessendes, nicht aber ein anderes. Das neue Gesetz zeigt nicht einen anderen Weg der Rettung, sondern nur deutlicher den alten der Busse und Besserung, des Glaubens an Gott und der Liebe zu ihm, oder den Weg der Werke. Gott kann nun einmal, da er immer derselbe ist, auch zu allen Zeiten immer nur „dieselbe Gerechtigkeit lehren".

Es ist dieselbe Ansicht vom Christenthum, die Justin leitet, wenn er dasselbe ein „neues Gesetz" nennt, wie wenn er dasselbe als wahre Philosophie oder überhaupt als die wahre Lehre von Gott, von der Gerechtigkeit und vom Lohne bezeichnet. Die Voraussetzung bildet überall die Vorstellung, dass die göttliche Offenbarung in Christo nach keiner Seite hin etwas durchaus Neues lehre, noch auch ein wesentlich neues Verhältniss zwischen Gott und Menschheit begründe. Indem sie Erkenntniss des wahren Gottes und seines Sohnes, des Lehrers der Wahrheit und göttlichen Gesetzgebers, wirkt, im Namen Gottes zur Busse ruft und zu Frömmigkeit und Gerechtigkeit anleitet, endlich für die Busse Vergebung der Sünden und für ein sündloses Leben das Erbe der Unsterblichkeit und Seligkeit in Aussicht stellt, ergänzt sie die natürliche religiöse und sittliche Erkenntniss, läutert dieselbe und befestigt den durch die Schöpfung hergestellten und auch durch die Sünde nicht aufgehobenen Zusammenhang zwischen dem Schöpfer und der geistigen Creatur. Jedoch durchläuft die Offenbarung der wahren Gotteslehre oder die neue Philosophie, die Anweisung zu heiligem

Leben oder das göttliche Gesetz, die Verheissung des Lohns der Vergebung und des ewigen Lebens oder das Evangelium verschiedene Stadien der Entwickelung. Sie nimmt ihren Anfang in einzelnen vorübergehenden Theophanien zur Zeit der Patriarchen, setzt sich fort in der mosaischen Gesetzgebung, steigert sich zur prophetischen Belehrung und vollendet sich in Jesu Christo. Aber in all diesen Stadien ist und bleibt sie immer dieselbe. Nie bezweckt und nie erreicht sie etwas Anderes als Befestigung und Vervollständigung der natürlichen Gotteserkenntniss und Steigerung des natürlichen sittlichen Vermögens. Dadurch erlöst sie von Sünde, Schuld und Tod. Der Weg, auf welchem die Menschheit aus Irrthum und Sünde zu Gott kommt und des zeitlichen und ewigen Heils theilhaftig wird, bleibt unter allen Umständen derselbe, und die Beziehungen zwischen der Menschheit und Gott bleiben ihrem Wesen nach auch immer dieselben. Gott giebt sich zu erkennen, Gott befiehlt, Gott verheisst Lohn und Strafe; der Mensch erkennt und glaubt, befolgt die Gebote und hofft auf den Lohn. So war es im Heidenthum, so weit es sich vom Götzendienst losgemacht hatte; so war es im Judenthum, so weit es den eigentlichen Kern des mosaischen Gesetzes erkannt hatte; so ist es im Christenthum.

Von diesem Standpunkte aus hat Justin das götzendienerische wie das philosophische Heidenthum bekämpft, das antichristliche wie das mosaische Judenthum kritisirt und verurtheilt, und sich zum Vertheidiger der christlichen Gemeinde und ihrer Lehre aufgeworfen.

Dass er mit seiner Gesetzeslehre nicht irgend einen Parteistandpunkt vertheidigen will, sondern das zu lehren und zu glauben meint, was alle wahren Christen glauben und lehren, geht aus allen seinen Worten und aus der Haltung hervor, die er Heiden und Juden und Häretikern gegenüber bewahrt. Das wird auch, wie sofort gezeigt werden soll, durch die Art und Weise bestätigt, in der er über die judenchristlichen Parteien seiner Zeit urtheilt.

Wollte man aber daraus, dass er sich für ein rechtgläubiges Glied der Christengemeinde *) hält, den Schluss ziehen, die Christenheit jener Tage habe die „Theologie“ Justins getheilt und in demselben Sinne wie er das Christenthum als wahre Philosophie und neues Gesetz aufgefasst und gedeutet, so wäre das voreilig.

*) Die Berechtigung, schon zur Zeit Justins von „Rechtgläubigkeit“ im Sinne der Uebereinstimmung mit der Lehre der Gemeinde zu reden, wird sich aus klaren Stellen des Dialogs ergeben.

Was sie mit ihm theilte war die christliche Redeweise und die biblische Terminologie. In Worten der alttestamentlichen Schrift erläuterte sie den christlichen Glauben, der in Herrn-Worten, in liturgischen Formeln, in kurzen Sprüchen, in dem erweiterten Taufbekenntniss, in Gebeten und sittlichen Forderungen seinen Ausdruck fand. Mochte sich die Gemeinde der Deutung anschliessen, die ihre Lehrer in mehr oder weniger zureichender Weise den christlichen und biblischen Begriffen und den aus Schrift- und Herrn-Worten zusammengesetzten Formeln und Sprüchen gaben: sie haftete mit ihrem Glauben und Leben nicht an der Deutung, sondern an dem Wort, das ihr als Wort Gottes galt, an dem prophetischen sowohl wie an dem apostolischen. An dem letzteren zunächst nur so weit, als es Herrn-Worte reproducirte oder Wort Christi war. Und wie die Gemeinde, so lebten und webten auch ihre Vertreter wie Justin nicht in der Deutung, die kümmerlich genug war, sondern im Worte Gottes, das ihnen mehr bot, als sie verstanden und zu sagen wussten.

Anhang: Justins Urtheil über die Judenchristen.

Nachdem Justin die alttestamentlichen Gerechten selig gesprochen hat, lässt er den Trypho fragen: „Wenn aber Einige noch jetzt in der Beobachtung dessen, was Moses angeordnet hat, leben wollten, während sie an diesen gekreuzigten Jesus glauben und anerkennen, dass er der Christus Gottes sei und Macht empfangen habe, alle Menschen ohne Ausnahme zu richten, und dass das ewige Reich ihm gehöre: können sie auch des Heils theilhaftig werden?“ *)

Er erwidert: von einer in jeder Hinsicht vollständigen Erfüllung des mosaischen Gesetzes könne überhaupt nicht mehr die Rede sein. Jerusalem und der Tempel seien zerstört und es habe damit die gesetzlich vorgeschriebene Passahfeier, das Opfer der Böcke während der Fasten und überhaupt das Opfer ein Ende gefunden. Es handle sich also nur um die Beschneidung, die Sabbathfeier, die heiligen Monate und die Reinigungen. Was diese

---

*) Es ist von Wichtigkeit für die Beurtheilung der christlichen Denkweise Justins, dass er auch in diesem Abschnitte das Wort „σώζεσθαι“ immer nur im Sinne der zukünftigen Rettung braucht, die am Tage des Gerichts eintritt, an welchem es sich entscheidet, ob der Mensch durch Christus „unvergänglich und leidenslos und unsterblich gemacht werden wird“ oder nicht. Vgl. Dial. 46. 265. E. D. 266. A. u. C.

Stücke betreffe, so müsse zunächst constatirt werden, dass die Patriarchen und unzählige Fromme von dem Allen nichts gewusst und nichts beobachtet hätten. Nur die Beschneidung hat vor Moses mit Abraham ihren Anfang genommen. Wenn nun aber Jemand trotz des Glaubens an Christus und trotzdem, dass er weiss, welche Bewandtniss es mit dem mosaischen Gesetze hat, dasselbe beobachten will, so „wird ein solcher, wie mir scheint, des Heils theilhaft werden, wenn er nur nicht die übrigen Menschen (Heiden), welche von ihrer Verirrung durch Christus beschnitten sind, zu überreden sucht, dasselbe wie er zu beobachten, indem er sagt, dass sie, wenn sie das nicht thäten, nicht gerettet werden könnten“ *). Auch darf er nicht sagen, dass er mit den Heiden (Christen), die sich dem Gesetz nicht anschliessen, keine Gemeinschaft haben wolle **). Justin weiss zwar, dass es Christen giebt, die anders urtheilen als er, und die mit solchen dem mosaischen Gesetze nachlebenden Christen gar keinen Verkehr unterhalten wollen, sie also nicht als volle Christen anerkennen; aber er billigt das nicht. „Wenn diese wegen der Schwachheit ihres Sinnes das, was wegen der Herzenshärtigkeit des jüdischen Volks angeordnet ist, halten wollen, nachdem sie ihre Hoffnung auf Christus gesetzt haben; wenn sie auch das halten, was in alle Ewigkeit und seiner Natur nach Gerechtigkeit und Frömmigkeit ausmacht (*τὰς αἰωνίους καὶ φύσει δικαιοπραξίας καὶ εὐσεβείας*); wenn sie sich dafür entscheiden, mit den Christen und Gläubigen zusammenzuleben, und sie nicht überreden, sich ebenso wie sie beschneiden zu lassen oder den Sabbath zu feiern: so bin ich der Meinung, dass man sie annehmen und wie Freunde und Brüder an Allem Theil nehmen lassen soll.“

Etwas anders steht es mit denen, welche selbst Christen aus den Heiden sind und sich von jenen zu gesetzlichem Leben (*ἔννομος πολιτεία*) überreden lassen. Doch meint Justin, dass auch sie „wahrscheinlich“ ***) des Heils theilhaft werden. Wer dagegen erkannt hat, dass Jesus der Christ sei, und aus irgend welcher Ursache zur *ἔννομος πολιτεία* sich entschliesst und dann leugnet, dass dieser der Christ ist, und vor seinem Tode nicht Busse thut, der wird in keinem Falle gerettet (*σωθήσεται*), ebensowenig wie

*) Dial. 47. 265. D.

**) Dial. 47. 266. C.

***) Dial. 47. 266. C: *ἴσως σωθήσεσθαι ὑπολαμβάνω*, was Otto nicht wie Ritschl mit „vielleicht“, sondern wohl richtiger mit „wahrscheinlich“ übersetzt.

die Juden, die nach dem Gesetz leben und nicht vor ihrem Tode noch an diesen Christus glauben. Denn die Güte und Menschenfreundlichkeit Gottes und die Unermesslichkeit seines Reichthums sieht den, der Busse thut und sich abwendet von Sünden (*τὸν μετανοοῦντα ἀπὸ τῶν ἁμαρτημάτων*), wie einen Gerechten und Sündlosen an (Ezech. 33, 12); den aber, der sich von der *εὐσέβεια* und *δικαιοπραξία* zur Ungerechtigkeit und Gottlosigkeit wendet, sieht Gott wie einen Ungerechten und Gottlosen an. Darum sagt unser Herr Christus: *ἐν οἷς ἂν ὑμᾶς καταλάβω, ἐν τούτοις καὶ κρινῶ* *).

Wie man aus diesem Urtheile über das Judenchristenthum hat herauslesen können, Justin sympathisire mit demselben, ja verrathe einen „judenchristlichen" Standpunkt, ist nach den Ergebnissen unserer Untersuchung über die Apologien und über den Dialog nicht recht begreiflich. Sein Urtheil ergiebt sich mit Nothwendigkeit aus seiner ganzen Denkweise. Hätte er dasselbe nicht ausdrücklich ausgesprochen, so wären wir doch ohne weiteres im Stande, zu sagen, wie es hätte ausfallen müssen. Jüdisch oder „judenchristlich" sind die Anschauungen, von denen aus er die Richtungen seiner Zeit kritisirt so wenig, dass man vielmehr sagen muss: sie verrathen den Heidenchristen, der keine Ahnung von der Bedeutung des Judenthums, vom Wesen des alttestamentlichen Gesetzes und von den Motiven hat, welche die strengen Judenchristen bewogen, an dem Gesetz festzuhalten, und die den Apostel Paulus veranlasst hatten, die Aufhebung des Gesetzes zu proclamiren. Wenn Justin den Heidenchristen unter Umständen gestattet, das jüdische Gesetz anzunehmen, so hat das seinen Grund nicht in jüdisch-christlichen Sympathien für das Judenthum, sondern in der Unfähigkeit, den Unterschied von Gesetz und Evangelium zu erkennen und zu würdigen.

Wollte man aber gerade diese Unfähigkeit oder die sogenannte „gesetzliche" Auffassung des Christenthums als den schlagendsten Beweis für die judenchristliche Denkart Justins anführen: so muss dagegen auf das entschiedenste protestirt werden. Die gesetzliche oder besser moralistische Auffassung des Christenthums steht bei Justin so evident mit seiner heidnisch-philosophischen Weltanschauung, mit seinem Gottesbegriff und seinen Ansichten über das Wesen des Menschen, über Gut und Böse, Frömmigkeit und Gerechtigkeit in Zusammenhang, dass es an der

*) Vgl. Otto, Dial. c. Tr. ed. III. p. 161. Not. 21 u. Barnab. IV, 12: „*ἕκαστος καθὼς ἐποίησεν κομιεῖται*".

Zeit sein dürfte, endlich und ein für allemal mit der Ansicht zu brechen, als sei jeglicher Moralismus und jede Art gesetzlichen Wesens auf jüdischem Boden erwachsen. Man muss vielmehr sagen: der gesetzliche Moralismus, welcher Erkenntniss Gottes und seines Willens und Erfüllung seiner Gebote an die Stelle des religiösen Verhältnisses zu Gott im Glauben setzt, ist so ausschliesslich heidnischen Ursprungs, dass er auf dem Boden des Judenthums in dieser Form nicht möglich und denkbar ist. Auch im pharisäischen Judenthum und im strengsten ebjonitischen Judenchristenthum spielt der Glaube an Gott und zwar der Glaube an die göttliche Erwählung des Volks, also der Glaube an den Gnadenrathschluss Gottes mit der sündigen Welt eine so grosse Rolle, dass die jüdische und judenchristliche Gesetzlichkeit unter allen Umständen eine andere Färbung gewinnt wie die heidnische und heidenchristliche. Gerade das religiöse Moment im Judenthum und die religiösen Motive der jüdischen Gesetzlichkeit bedingten den Widerstand gegen das Christenthum und führten zu judenchristlichen Parteibildungen innerhalb der ältesten Christengemeinde. Und der grosse Erfolg des Christenthums auf heidnischem Boden erklärt sich zu nicht geringem Theile gerade daraus, dass es dort nicht mit einem Gottesglauben zu thun hatte, der seiner selbst gewiss und über seine Berechtigung nicht im Zweifel war. Dem Heidenthum empfahl sich das Christenthum ohne weiteres durch seine sittlich erneuernde, die religiöse Erkenntniss klärende und die Hoffnung auf Unsterblichkeit festigende Lehre. Dem Judenthum genügte das nicht. Es hatte das Alles schon selbst und scheinbar noch mehr.

c) Von der Kraft der Gesetzeserfüllung oder von der Freiheit.

Justin hätte die Lehre Christi nicht wohl als neues Gesetz auffassen können, ohne den evangelischen Charakter derselben gänzlich zu verleugnen, wenn er nicht von der Voraussetzung ausgegangen wäre, der Mensch besitze in der ihm bei der Schöpfung verliehenen Freiheit das unverlierbare Vermögen, von sich aus das Gesetz zu erfüllen, und die Kraft, von sich aus, im Falle er sich der Uebertretung desselben schuldig gemacht hat, wieder umzukehren. So klar wie möglich spricht er sich auch im Dialoge über diese Kraft zur Gerechtigkeit (*δικαιοπραξία*) und zur Bekehrung aus.

„Gott wollte, dass Engel und Menschen seinem Willen folgen sollten. Darum beschloss er, sie mit der Fähigkeit freier Entscheidung für die Gerechtigkeit (*αὐτεξουσίους πρὸς δικαιο-*

πραξίαν) zu schaffen: mit Vernunft, damit sie wüssten, von wem sie das Dasein empfangen haben und um wessentwillen (*δι' ὅν*) sie sind, während sie vorher nicht waren; und mit einem Gesetz, damit sie durch dasselbe gerichtet würden im Falle sie wider die gesunde Vernunft (*παρὰ τὸν ὀρθὸν λόγον*) handelten. Daher kommt es, dass wir, Menschen und Engel, durch uns selbst von unserer Schuld überführt werden, wenn wir Böses gethan haben und uns nicht sofort ändern (*ἐὰν μὴ φθάσαντες μεταθώμεθα*). Im Falle sie aber (nach der Sünde) Busse thun, können Alle, wenn sie wollen, des Erbarmens von Seiten Gottes theilhaft werden, und es nennt sie der Logos (durch die Propheten) selig, wenn er sagt: „„Selig ist, dem der Herr die Sünde nicht zurechnet *).““

Wenn der Mensch kraft seiner Freiheit im Stande ist, unter Anleitung der Vernunft dem Gesetze zu folgen, durch dessen Beobachtung *δικαιοπραξία* zu Stande kommt, oder, wofern die Sünde eingetreten ist, wiederhergestellt wird: so bedarf es allerdings zur Erlösung des Menschen keines andern Mittels als nur der vollkommenen Philosophie (Gotteserkenntniss) und des vollkommenen Gesetzes.

Die Freiheit geht nie verloren, so gewiss als das Wissen um Gut und Böse, und um Alles, was zur Gerechtigkeit erforderlich ist, niemals völlig schwindet. „Allen Geschlechtern der Menschen gewährt Gott (die Erkenntniss dessen), was immer und unter allen Verhältnissen gut ist und zur Gerechtigkeit gehört **). Alle Menschen wissen, dass Ehebruch, Unzucht, Mord und dergleichen böse ist. Und wenn sie auch alle derartiges thäten, wären sie doch nicht davon befreit, zu wissen, dass sie Unrecht thun. Ausgenommen sind nur die, welche ganz und gar angefüllt sind von unreinem Geiste, und durch Erziehung, schlechte Sitten und Gesetze verdorben die natürliche Erkenntniss (*φυσικὰς ἔννοιας*) verloren oder vielmehr ausgelöscht haben und unterdrücken (*ἐπεσχημένας ἔχουσιν*). Aber man kann wahrnehmen, dass auch diese Leute nicht das von Anderen ertragen, was sie ihnen anthun, und dass sich ihr Gewissen in der Beurtheilung ihrer Feinde bethätigt, sofern sie Einer dem Andern das zur Schmach anrechnen, was sie selbst thun ***).“

---

*) Dial. 141. 370. C.

**) Dial. 93. 320. C. D: *τὰ γὰρ ἀεὶ καὶ δι' ὅλου δίκαια καὶ πᾶσαν δικαιοσύνην παρέχει* (*θεὸς*) *ἐν παντὶ γένει ἀνθρώπων*.

***) Dial. 93: *καὶ ἐν συνειδήσεσιν ἐχθραῖς ταῦτα ὀνειδίζοντες ἀλλή-*

Auch die göttliche Weltregierung, welche immer und überall die Herstellung und Wiederherstellung der Gerechtigkeit im Auge hat, ist darauf bedacht, die Freiheit des Menschen unangetastet zu lassen, weil sie die Voraussetzung jeder wirklichen *δικαιοπραξία* ist. Gott hätte z. B. gleich Anfangs den Satan (die Schlange) vernichten können, anstatt Feindschaft zwischen ihrem Samen und dem des Weibes zu setzen. Oder er hätte eine grössere Zahl von Menschen schaffen können *). „Aber, da er erkannte, es sei gut, dass es so geschähe, machte er Engel und Menschen frei und fähig zur Gerechtigkeit (*αὐτεξουσίους πρὸς δικαιοπραξίαν*) und setzte Zeitgrenzen fest, bis zu welchen er es für gut hielt, dass Freiheit sei. Er verhängte zwar nach seinem Gutbefinden allgemeine und partielle Strafgerichte, wahrte aber immer die Freiheit (*πεφυλαγμένου μέντοι τοῦ αὐτεξουσίου*)."

Dennoch ist die Freiheit als solche doch nur in den seltensten Fällen von sich aus im Stande, den Sünder zuretten. Gott musste das Werk der Erlösung in Angriff nehmen. Warum das nöthig war, und dass es nicht darum geschah, weil der Mensch das Vermögen zum Guten verloren hatte, zeigt das Folgende.

d) Von der allgemeinen Sündhaftigkeit und ihren Ursachen.

1. Die Sünde Adams und die eigenen Sünden der Menschen. „Wir wissen, sagt Justin **), dass Christus geboren und gekreuzigt wurde, nicht als ob er selbst dessen bedurft hätte, sondern für das Menschengeschlecht, welches seit den Zeiten Adams (*ἀπὸ τοῦ Ἀδάμ*) in den Tod und in den Irrthum, den die Schlange angerichtet hatte (*εἰς πλάνην τὴν τοῦ ὄφεως*) hineingerathen war, indem jeder Mensch aus eigenem Antriebe böse handelte (*παρὰ τὴν ἰδίαν αἰτίαν ἑκάστου αὐτῶν πονηρευσαμένου*). Denn da Gott wollte, dass die frei und selbständig (*ἐν ἐλευθέρᾳ προαιρέσει καὶ αὐτεξούσιοι*) geschaffenen Engel und Menschen das thäten, was sie nach der Befähigung, die er ihnen verliehen hatte, zu thun im Stande waren, machte er es so, dass er sie, im Falle sie das er-

---

λοις ἅπερ ἐργάζονται. Das „*ἐν συνειδήσεσιν ἐχθραῖς*" drückt in prägnanter Weise den Gedanken aus, den Paulus Röm. 2, 15. ausspricht.

*) Vgl. Dial. 102. 329. A. Justin ist der Meinung, dass die Entwickelung der Menschheit eine andere Richtung genommen hätte, wenn Gott nicht nur Einen Stammvater geschaffen hätte, sondern mehrere Menschen, von denen einige vielleicht nicht gefallen wären.

**) Dial. 88. 316. A.

wählten, was ihm gefiel, unvergänglich und frei von jeder Qual bleiben liess, sie aber, im Falle sie sündigten, nach seinem Befinden strafte."

Wenn es nach diesen Worten den Anschein gewinnt, als sei die Sünde Adams die Ursache der Menschheitssünde und als sei der Tod in Folge der Sünde Adams herrschend geworden: so haben schon Semisch, Otto u. A. diesen Missverstand bekämpft. Die Worte „παρὰ τὴν ἰδίαν αἰτίαν ἑκάστου αὐτῶν πονηρευσαμένου" beseitigen in dem Zusammenhange, in welchem sie stehen, jeden Zweifel. Mit dem „ἀπὸ τοῦ Ἀδάμ" ist nur der Zeitpunkt angegeben, von wo an Sünde und Tod sich ausbreiteten. Der Zusammenhang zwischen Adam's Fall und der Sünde seiner Nachkommen ist so zu denken, dass jeder einzelne Mensch in vollkommener Freiheit dem Beispiele Adams folgte *).

Auch ist die Stelle nicht so zu verstehen, als sei der Tod durch die Sünde in die Welt gekommen. Justin versteht unter dem Tode, der in Folge der Sünde eintritt, nur das Sterben ohne Hoffnung der Wiederbelebung und ohne Aussicht auf ein unvergängliches und leidensloses Dasein. Seine Ausdruckweise an dieser Stelle legt aber dafür Zeugniss ab, dass in der christlichen Gemeinde gelehrt wurde, von Adam her sei Sünde und Tod in der Menschheit herrschend geworden. Er schloss sich dieser Formel an und legte sich dieselbe in seiner Weise zurecht, ohne ihren Sinn zu treffen.

Auch aus anderen Stellen geht hervor, dass Justin zwar im Anschluss an den christlichen Gemeindeglauben die Menschheitssünde mit der Sünde Adams in Verbindung bringt, aber einen Zusammenhang nur insofern statuirt, als jeder einzelne Mensch von sich aus dem Beispiele Adams gefolgt und den Versuchungen der Schlange erlegen ist. So heisst es Dial. 94: „Moses richtete die eherne Schlange auf. Dadurch wurde das Geheimniss kund gethan, durch wen die Macht der Schlange, die ja auch bewirkt hatte, dass die Uebertretung von Adam vollzogen wurde, gebrochen werden solle." Und Dial. 100: „Christus ist durch eine Jungfrau Mensch geworden, damit auf dieselbe Weise, wie der von der Schlange stammende Ungehorsam seinen Anfang nahm, nun auch die Aufhebung desselben erfolge. Denn als reine Jungfrau hat Eva das Wort der Schlange empfangen und Ungehorsam und Tod geboren, und als Jungfrau hat Maria Glauben und Freude empfangen, da ihr der Engel Gabriel verkündete, dass der Geist

*) Vgl. Otto, Dial. c. Tr. ed. III. p. 321. Not. 11.



des Herrn über sie kommen werde.“ Eva hat Sünde und Tod „geboren“ sofern sie die erste war, welche sündigte und der Strafe verfiel. „Von Maria, sagt Justin ist der geboren, durch den Gott die Schlange und die ihr gleich gewordenen (*ὁμοιωθέντας*) Engel und Menschen vernichtet, Befreiung vom Tode aber denen verleiht, die sich bekehren von dem Bösen und an ihn glauben *).“

Ferner heisst es (Dial. 124): Adam und Eva sind für ihren Ungehorsam mit dem Tode bestraft worden und die übrigen Menschen haben sich ebenso wie Adam, und weil sie dasselbe thaten, wie Eva (*ὁμοίως τῷ Ἀδὰμ καὶ τῇ Εὔᾳ ἐξομοιούμενοι*) den Tod zugezogen. Während die Menschen dessen gewürdigt waren, Götter und Kinder des Höchsten werden zu können, verfielen sie durch eigene Schuld (*παρ' ἑαυτούς*) dem Gericht, wie Adam und Eva.

So consequent aber auch Justin bei seiner Auffassung verharrt: seine Sprache verräth immer wieder die abweichende Anschauung der Christenheit, der er die Lehre verdankt, welche er vorträgt. Schon Maranus hat in der Absicht, die Orthodoxie des Kirchenvaters zu retten, darauf hingewiesen, dass Justin (Dial. 23) sage, Christus sei der ohne Sünde (*δίχα ἁμαρτίας*) von der Jungfrau geborne Gottessohn. Daraus gehe doch unzweifelhaft hervor, dass Justin alle anderen Menschen als sündig geborene ansehe. Maranus hätte Recht, wenn Justin überall so dächte und glaubte, wie er spricht. Dass das nicht der Fall ist, wissen wir. Das ist eben das Charakteristische seines Standpunkts, dass er nicht so denkt wie er redet und dass er Reden im Munde führt, die er nicht zu deuten weiss. Diejenigen, welche ihn lediglich nach dem beurtheilen, was er „denkt“, gehen ebenso irre, wie die, welche die christlichen Worte und biblischen Wendungen, derer er sich bedient, als „seine Lehre“ deuten. Die „Orthodoxie der Kirche“, in deren Interesse man die Kirchenväter orthodox machen will, verliert nichts von ihrem Glanze, sondern erscheint in einem ganz neuen Lichte, wenn man scharf unterscheidet zwischen dem, was die Väter sagen und was sie lehren. Sie reden orthodox, aber sie denken ganz anders. So ist es auch mit Justin der Fall. Er bekennt z. B. mit der Kirche: „Christus ist ohne Sünde von der Jungfrau geboren.“ Aber dem Gedanken, dass alle anderen Menschen sündig geboren werden, weil sie von sündigen Eltern erzeugt sind, den Paulus und nach ihm die Kirche späterer Zeit in jener Formel mit Recht ausgedrückt fand, vermag Justin nicht zu folgen.

---

*) Dial. 100. 327. D.



Und ebenso ist es mit dem Zusammenhange von Tod und Sünde, auf den Justin in den angeführten Stellen hindeutet. Er acceptirt auch in dieser Beziehung „die Lehre“, aber er deutet sie in seinem Sinne.

Es bleibt also dabei, dass jeder durch eigene Schuld ins Verderben geräth und durch eigene Gerechtigkeit gerettet wird (*ἕκαστος τῇ αὐτοῦ δικαιοσύνῃ δηλονότι σωθήσεται*). Die Freiheit ist die Ursache des Verderbens und die Kraft der Rettung. Aber es bedarf göttlicher Hülfe; vorzugsweise deshalb, weil die Sünde nicht einzig und allein durch den freien Willen des Menschen zu Stande gekommen und zur Herrschaft gelangt ist. Uebermenschliche Gewalten haben den Menschen zu Fall gebracht. Gegen diese Mächte muss Gott dem Menschen zu Hülfe kommen, ihre Herrschaft muss er brechen, ihrem Einfluss durch Steigerung seiner Einflüsse entgegentreten.

2. Der Teufel und die Dämonen. Teufel und Dämonen gehören nach Justin zur Engelwelt, zu den Wesen, die ihrer geistigen und sittlichen Ausrüstung nach auf derselben Stufe stehen wie der Mensch. Sie sind frei und demselben Gesetz der Vernunft unterworfen wie der Mensch; fähig zu sündigen und fähig sich zu bekehren. Dial. 141. Auf das, was die Engel von den Menschen unterscheidet, legt er so wenig Gewicht, dass er kaum irgendwo davon redet. Die guten Engel haben für ihn wenig Interesse. Um so mehr spricht er von den bösen, ohne von dem Falle derselben ausführlicher zu handeln. Dial. 124 wird nur der „*πτῶσις ἑνὸς τῶν ἀρχόντων τουτέστι τοῦ κεκλημένου ἐκείνου ὄφεως*“ Erwähnung gethan. Und da er hinzufügt „*πεσόντος πτῶσιν μεγάλην διὰ τὸ ἀποπλανῆσαι τὴν Εὔαν*“, gewinnt es den Anschein, als habe der Fall des Teufels darin bestanden, dass er Eva verführte. Seitdem giebt es böse Engel und den bösen Engeln ähnliche Dämonen (Dial. 45). Von der in den Apologien vorgetragenen Ansicht über die Entstehung der Dämonen ist im Dialoge nichts zu spüren.

Der Name des *ἄρχων*, des Fürsten unter den Dämonen, ist ein sehr mannigfaltiger. Er ist der brüllende Löwe, die Schlange, der *διάβολος*, der Satan. Satanas bedeutet „abtrünnige Schlange“, denn „sata“ heisst „abtrünnig“ und „nas“ ist „Schlange“. Dial. 125.

Die Thätigkeit des Teufels und der Dämonen besteht darin, dass sie Adam zum Abfall von Gott verführten (Dial. 125), und fort und fort alle Menschen zum Bösen anstacheln, zum Götzendienst verleiten, sich von ihnen anbeten lassen. Die Götter der Heiden sind Bilder der Dämonen. Dial. 55. Auch bemächtigen sie sich der Seelen der Sterbenden; bis zur Ankunft Christi gelang

es ihnen, selbst die Seelen der alttestamentlichen Gerechten gefangen zu halten. Dial. 105.

Um den Glauben an Christus zu verhindern, haben die Dämonen die heidnischen Mythen erfunden und die Weissagung gefälscht. Dial. 69. Auch haben sie falsche Propheten in die Welt gesandt und hier und dort Menschen bewogen, sich zum Messias aufzuwerfen. Dial. 82. — Das christliche Bekenntniss verfolgen sie und gegen die Christen sprengen sie Verleumdungen aus. Von ihnen angestiftet wird sich am Ende der Tage der Antichrist erheben und eine Zeitlang herrschen bis zur zweiten Parusie Christi.

Die Macht der Dämonen, der bösen Engel und des Satans zu brechen, ist eine der wesentlichsten Aufgaben Christi. Er löste sie, indem er Mensch wurde und sich dem Leiden und dem Tode unterzog. Vor dem gekreuzigten Christus zittern die Dämonen und vor den Bekennern seines Namens müssen sie sich beugen; denn ihm, der gelitten hat, sind sie unterthan *).

Auf welche Weise Christus und in wie fern er gerade durch seinen Tod und die *οἰκονομία τοῦ πάθους αὐτοῦ* den Satan überwunden habe, wird nicht weiter erklärt. Doch scheint Justin nach Dial. 30 die Sache so anzusehen, als habe Christus dadurch die Macht der Dämonen gebrochen, dass er den Gläubigen die Kraft verlieh, sich ihrer Herrschaft zu erwehren. Es heisst dort: „Wir, die wir an Christum glauben, bitten ihn, dass er uns vor den bösen und verführerischen Geistern bewahre. Wir flehen ohne Unterlass zu Gott, dass wir vor den Dämonen, die von einem gottgefälligen Gottesdienst nichts wissen wollen, und die wir früher selbst anbeteten, behütet würden, damit wir nach unserer Bekehrung zu Gott durch ihn fleckenlos lebten. Als Helfer und Erretter rufen wir den an, vor dessen Namen die Dämonen wie vor einer Macht zittern, und dem sie noch heute unterthan sind, wenn man sie im Namen des unter Pontio Pilato gekreuzigten Christus beschwört."

4. Der Glaube an Jesus den Christ.

Da Trypho im Namen des Judenthums den Glauben an Christus für die grösste Gottlosigkeit der Christen und für eine Blasphemie erklärt hatte, so widmete Justin diesem wichtigsten Stücke des Christenthums die grösste Aufmerksamkeit. Der christologische Abschnitt des Dialogs ist dem Umfange und Inhalte nach der bedeutendste. Mehr als irgend ein anderer zeigt er das Christen-

*) Vgl. Dial. 30. 45. 49.

thum Justins nach der Seite seiner Gebundenheit durch den christlichen Gemeindeglauben.

Der Glaube an Jesus als den Christ wird von Trypho als eine Gotteslästerung bezeichnet, weil an ihn glauben so viel heisst, wie auf ihn (wie auf Gott) seine Hoffnung setzen*). Wer das thut, ist von Gott abgefallen.

Diesen Vorwurf erheben konnte Trypho nur, wenn er die göttliche Verehrung und Anbetung Jesu Christi von Seiten der Christen im Auge hatte**). Aber er bestreitet nicht nur die Gottheit Christi. Er leugnet auch, dass er der verheissene und von Gott gesandte Messias sei. In seinen Augen fehlen alle Merkmale des wahren „Christus“. Der Vorläufer Elias ist nicht aufgetreten, die Salbung und Proclamirung des Messias durch Elias hat nicht stattgefunden, und vor Allem ist die Herrlichkeit, in der nach der Schrift (*αἱ γραφαί*) der Christus Gottes auftreten soll, nirgends zu spüren, vielmehr ist dieser Jesus durch die Kreuzigung und Tödtung von Gott erwiesen als einer, der sich unberechtigter Weise zum Messias hat aufwerfen wollen. Dial. 32.

Justin lässt seinen Gegner so reden, um darauf aufmerksam zu machen, dass zwei Momente in dem Glauben an Christus unterschieden werden müssen: der Glaube, dass er der verheissene Christ Gottes und der andere, dass er göttlichen Wesens und Gegenstand der Anbetung sei. Es kommt darauf an, zunächst die Messianität Jesu festzustellen.

a) Jesus ist der Christus Gottes oder der Messias.

Da die Erscheinung Christi in Niedrigkeit, das Leiden und Sterben am Kreuze die messianische Würde Jesu in Frage stellte, so legt Justin alles Gewicht darauf, dass die Prophetie zweierlei Erscheinungen (*δύο παρουσίαι*) des Messias unterscheide: die eine in Niedrigkeit, in der er von den Juden getödtet wird, die andere in Herrlichkeit, bei der sie erkennen werden, in wen sie gestochen haben***). Zwischen beiden liegt nach der Weissagung die Zeit, da der Gekreuzigte und Auferstandene zur Rechten des Vaters wartet, bis Gott seine Feinde und zuletzt den Menschen der Sünde

*) Dial. 8: *καταλιπόντι δὲ τὸν θεὸν καὶ εἰς ἄνθρωπον ἐλπίσαντι ποία ἔτι περιλείπεται σωτηρία;*

**) Dial. 38. 256. C: *βλάσφημα γὰρ λέγεις, τὸν σταυρωθέντα τοῦτον προσκυνητὸν εἶναι.*

***) Dial. 32. 149. D. Vgl. Barnab. VII, 9: *οὐχ οὗτός ἐστιν ὅν ποτε ἡμεῖς ἐσταυρώσαμεν κατακεντήσαντες;*

(ἄνθρωπος τῆς ἀνομίας) überwunden und zum Schemel seiner Füsse gemacht haben wird.

Der locus classicus für die Niedrigkeit und das Leiden des Messias ist Jes. 53; vom Kommen in Herrlichkeit handelt vorzugsweise Dan. 7, 9—23; von der Zeit zwischen beiden Erscheinungen besonders Psalm 110.

Den Schriftbeweis führt Justin, indem er sich häufig der allegorischen Auslegung bedient*). Er folgt bestimmten Regeln und verfährt methodisch. Gelegentlich spricht er sich auch über die Regeln der Schrifterklärung aus. Alle Weissagungen sind ihm entweder typische oder im engeren Sinne prophetische. „Bisweilen nämlich bewirkte der h. Geist, dass etwas in augenfälliger Weise (ἐναργῶς) geschah, was ein Vorbild (τύπος) dessen war, was geschehen sollte; bisweilen verkündete er in Worten das, was kommen sollte, und zwar bisweilen so, als lägen die Ereignisse in der Gegenwart, bisweilen so, als seien sie schon vergangen. Wenn man dieses Verfahren (τέχνη) nicht kennt, kann man beim Lesen der Schrift den Worten der Propheten nicht so folgen, wie es sein muss**)."

Diese hermeneutischen Regeln illustrirt Justin durch Beispiele. Wenn Jesaias sagt: „er wurde wie ein Lamm zur Schlachtbank geführt", so klingt das so, als sei es eben geschehen. Und wenn er sagt: „ich breitete meine Hände aus über das ungehorsame Volk, so macht es den Eindruck, als sei es schon vor Zeiten geschehen". Wenn Christus ein „Stein" genannt wird, so geschieht das „gleichnissweise" (ἐν παραβολῇ); wird er als „Jakob und Israel" bezeichnet, so ist das ein „Tropus" (ἐν τροπολογίᾳ)***).

---

*) Vgl. L. Diestel, Geschichte des A. T.'s in der christlichen Kirche. 1869. S. 32.

**) Dial. 114. 341. B. C.

***) Siegfried, „Philo v. Alexandria" S. 337 hat eine Anzahl Regeln der Allegorie aus Justin zusammengestellt und nachgewiesen, dass dieselben mit den von Philo eingehaltenen stimmen. Er macht folgende namhaft: 1) Widersprüche in der Schrift sind unmöglich (Dial. 65. 289. B. C.) und leiten auf höheren Sinn hin. Vgl. Dial. 91. 318. C: Die Hörner (plur.) des Einhorns weisen auf das Kreuz hin. Ebenso Dial. 94. 321. D. und 126. 355. D. und 135. 365. A. 2) Der natürliche Sinn, welcher dem Geist der Schrift widerstreitet, ist aufzugeben gegen den allegorischen. So z. B. Dial. 91. 312. B. Wenn Gott den Glauben an die eherne Schlange fordert und den Götzendienst verbietet, so ist die eherne Schlange Symbol Christi. 3) Die Schrift sagt nichts Ueberflüssiges; Wiederholungen sind bedeutungsvoll. 4) Das Schweigen der Schrift ist von Bedeutung. 5) Feststehende Deu-

Die Sicherheit, mit der Justin sich bei der messianischen Deutung des A. T.'s bewegt, lässt vermuthen, dass er sich eines in der christlichen Gemeinde üblichen Beweisverfahrens bedient. Nimmt er doch schon mehrfach in seinen Erklärungen Rücksicht auf Einwendungen, welche von Seiten der Juden gegen die messianische Erklärung einzelner Stellen gemacht wurden. Man wusste also in jüdischen Kreisen genau, wie die Christen das prophetische Wort zu deuten pflegten und es war bereits unter den Juden eine antimessianische Deutung der üblichen Beweisstellen im Schwange.

Es kann das nicht befremden, da schon die paulinischen Briefe, der Hebräerbrief und die Reden der Apostelgeschichte Anleitung zur messianischen Deutung des A. T.'s gegeben hatten. Wenn schon die älteste judenchristliche Gemeinde dieses Beweisverfahren nach apostolischem Vorbilde weiter ausbildete, so waren es wohl vorzugsweise die alexandrinisch gebildeten hellenistischen Juden, die, nach dem Uebertritt zum Christenthum, ihre allegoristischen Künste zur Rechtfertigung des christlichen Glaubens anwandten und ihre Methode der Auslegung zum Gemeingut der heidenchristlichen Gemeinden machten. Wie weit man darin gekommen war, zeigt der Barnabasbrief*), wenn auch die Gemeinde nicht für Alles verantwortlich gemacht werden kann, was sein Verfasser als höhere Gnosis vorträgt. Barnabas macht ja den Anspruch, Neues zu sagen und Geheimnisse zu enthüllen, die nur ihm vom Herrn offenbart worden sind**). Aber die auffallende Uebereinstimmung in Auswahl und Deutung der alttestamentlichen Stellen, die zwischen Barnabas und Justin stattfindet, zeigt, dass beide Schriftsteller im Wesentlichen einer Schriftauslegung folgen, die in den heidenchristlichen Kreisen üblich war, und dort offenbar durch alexandrinische Judenchristen eingebürgert worden war. Das schliesst die Selbständigkeit der Exegese im Einzelnen nicht aus. Justin ist, wie Barnabas, von dem Bewusstsein erfüllt, bei Auslegung der h. Schrift persönlich von der göttlichen Gnade geleitet zu sein. „Ich will euch, sagt Justin, die Schriften erklären; und nicht darauf ist mein Absehen gerichtet, das Gefüge der Worte nach den Re-

---

tungen werden zu anderweiten Combinationen benutzt. 6) Die Worte werden nach allen Möglichkeiten ihrer Bedeutung erwogen. 7) Die Zahlen, Namen und alle Dinge haben symbolische Bedeutung. Alle Personen und Ereignisse des A. T. werden zu weissagenden Typen Christi und seines Kreuzes.

*) Vgl. L. Diestel, Geschichte des A. T.'s in der christlichen Kirche. 1869. S. 31. Anmerk. 5.

**) Barnab. II, 4. 5. IX, 9.

geln der Kunst aufzudecken *). Zu Letzterem besitze ich gar nicht die Fähigkeit, wohl aber ist mir die Gnade, die einzig und allein von Gott kommen kann, zum Verständniss der göttlichen Schriften verliehen."

Wenn daher Trypho einmal erklärt, er sei ausser Stande, auf Justins Auslegung der Schrift sofort etwas zu erwiedern, da die Juden bisher noch niemals von einer derartigen Deutung vernommen hätten **): so bezieht sich das nur auf Justins exegetische Beweise im Einzelnen, nicht aber auf die messianische Deutung der Schrift überhaupt. Die letztere war, was die Hauptstellen betrifft, den Juden, wie aus vielen Stellen des Dialogs hervorgeht, vollkommen bekannt.

Auf den Schriftbeweis Justins für die Messianität Jesu näher einzugehen, ist überflüssig. Justin zeigt hier wie in den Apologien, dass alle Momente des Lebens und Wirkens, des Leidens und Sterbens Jesu, seine Auferstehung, Himmelfahrt und Wiederkunft in den prophetischen Schriften von dem zukünftigen Messias vorausverkündigt und dass alle Weissagungen und Typen in Christo erfüllt sind.

Die einzelnen Stücke des Lebens und Thuns Jesu werden übrigens auch hier wie in den Apologien öfters in formelartiger oder bekenntnissmässiger Weise zusammengestellt, wenn auch in freier Formulirung, bald kürzer, bald ausführlicher ***).

Aus der richtigen Deutung der heiligen Schriften ergiebt sich erstens, dass Jesus der Christus Gottes ist, und zweitens, dass der, welcher als Messias erschienen ist, schon vor seiner Erscheinung

---

*) Dial. 58. 280. A. B: *οὐ κατασκευὴν λόγων ἐν μόνῃ τέχνῃ ἐπιδείκνυσθαι σπεύδω.*

**) Dial. 56. 277. D.

***) So schon Dial. 34. 251. D: „Christus heisst König und Priester, Gott und Herr, Engel und Mensch, Herr der Heerschaaren, Stein; er ist als Kind geboren, und leidensfähig geworden, dann in den Himmel zurückgekehrt und wird wiederkommen in Herrlichkeit und ein ewiges Reich besitzen. Ferner Dial. 63. 286. B: Christus ist von der Jungfrau als Mensch nach dem Willen des Vaters geboren, gekreuzigt, gestorben, auferstanden und gen Himmel gefahren. Besonders Dial. 85. 311. B: Durch den Namen Christi des Sohnes Gottes, des Erstgebornen vor aller Creatur, der von der Jungfrau geboren und ein den Leiden unterworfener Mensch geworden ist (gelitten hat), der gekreuzigt wurde unter Pontio Pilato für das Volk und gestorben und auferstanden ist von den Todten und aufgefahren gen Himmel — wird jeder Dämon gebannt. Vgl. Dial. 126. 355. C. und 132. 361. D., wo auch das Gericht, welches Christus halten wird, in die Formel aufgenommen ist.

im Fleisch in der Geschichte des jüdischen Volks wirksam gewesen ist, und dass er es war, der in der Gestalt von Engeln und Menschen und im feurigen Busche den Patriarchen und Mose sich offenbarte. Daraus folgt dann drittens, dass er vor seiner irdischen Wirksamkeit existirt hat und himmlischen oder göttlichen Wesens ist. Von dem zweiten und dritten muss man den Juden gegenüber zunächst absehen; denn nichts erscheint ihnen unglaublicher, als dass der Messias nicht ein Mensch von Menschen erzeugt, sondern Gott sein und vor allen Zeiten existirt haben solle (*πρὸ αἰώνων προϋπάρχειν*). Dial. 48. Man lasse darum diese Unglaublichkeiten und Paradoxien zunächst bei Seite und entschliesse sich auf Grund der Prophetie anzuerkennen, das Jesus der Christ Gottes, der Messias sei*). Auch wenn ich, sagt er, nicht im Stande sein sollte, zu beweisen, dass er als Sohn des Weltschöpfers präexistirte, Gott war und durch Geburt aus der Jungfrau Mensch wurde: so bleibt es doch dabei, dass er der Messias ist. Ist er es nicht als göttliches Wesen, so ist er es doch durch Bestimmung und göttliche Wahl (*ἐκλογῇ γενόμενος εἰς τὸ Χριστὸν εἶναι*), die ihn getroffen hat wegen seiner Gerechtigkeit und Vollkommenheit **).

Dieses Zugeständniss macht Justin, nicht als ob in seinen Augen die Gottheit Christi, seine Präexistenz und übernatürliche Geburt gleichgültig wären, sondern um den Juden gegenüber für die Argumentation einen festen Ausgangspunkt zu gewinnen.

Er ist überzeugt davon, dass dem Glauben an die messianische Würde Jesu die Einsicht, er sei identisch mit dem Engel des Herrn im A. Testament, seiner Zeit folgen wird, und dass die Anerkennung der Präexistenz Christi zum Verständniss der alttestamentlichen Stellen, welche die Gottheit Christi lehren, führen muss. Darum lässt er sich an dem ersten entscheidenden Schritt vorläufig genügen.

Dieser Ueberzeugung von dem Stufengang der Erkenntniss Christi entspricht auch seine milde Beurtheilung der Christen, die in Christo den Messias anerkennen, aber ihn für einen Menschen, von Menschen geboren, halten. Um den Juden einen Beweis dafür zu liefern, dass er es ernst mit der Aufforderung meine, zunächst von der Gottheit und Präexistenz abzusehen und Jesum als Messias gelten zu lassen, schliesst er mit den Worten: „Giebt es doch

*) Dial. 48. 267. C. D.

**) Dial. 67. 291. B: *διὰ τὸ ἐννόμως καὶ τελέως πολιτεύεσθαι αὐτὸν κατηξιῶσθαι τοῦ ἐκλεγῆναι εἰς Χριστόν.*

sogar einige von unserem Geschlecht, die da bekennen, dass er Christus sei, aber behaupten, er sei Mensch von Menschen geboren. Diesen stimme ich nicht bei. Auch würden die meisten meiner Glaubensgenossen das nicht sagen, da wir von Christo den Befehl empfangen haben, nicht menschlichen Lehren zu folgen, sondern dem, was die Propheten gelehrt haben und was er selbst verkündigt hat *)."

Overbeck's Schlüsse, die er aus dieser Aeusserung zieht, haben wir schon früher als zu weitgehend abweisen müssen. Hier sei insbesondere auf den Gedankenzusammenhang hingewiesen, in welchem diese milde Beurtheilung der Ebjoniten Platz gefunden hat. Er beseitigt jeden Zweifel an dem Sinn seiner Worte.

Uebrigens irren wir wohl nicht in der Annahme, dass Justin auf Grund seiner eigenen Erfahrung den Glauben an die Messianität Jesu zum Ausgangspunkt aller weitergehenden Erkenntniss macht. Er war selbst nach und nach zum vollen Glauben d. h. zur Erkenntniss der Gottheit Jesu Christi herangereift.

Muthet er aber auch den Juden noch nicht den vollen Glauben zu, so muss er doch die Christen um ihres Glaubens willen rechtfertigen.

b) Die Gottheit Jesu Christi.

An Christus glauben heisst „auf ihn seine Hoffnung setzen" und ihn anbeten. Das Eine wie das Andere ist nur möglich, wenn man an seine Gottheit glaubt; denn auf ihn seine Hoffnung setzen ist so viel, wie der Zuversicht leben, dass er „der Erlöser" sei. Der Erlösung (*σωτηρία*) theilhaft machen heisst aber nicht nur aus Irrthum und Sünde erretten, oder die Besserung bewirken, sondern vom Tode befreien oder Unsterblichkeit verleihen. Das vermag nur, wer selbst Unsterblichkeit hat und unsterblichen Wesens ist. Christus kann also nur erlösen, wenn er Gott ist.

Die Juden beschuldigen die Christen um dieses Glaubens willen des Abfalls von dem allein wahren Gott. Sie hätten Recht, wenn Christus nur ein gekreuzigter Mensch wäre. Aber er ist „der Sohn des Weltschöpfers und Gott, der vor den Aeonen existirte und darauf als Mensch von einer Jungfrau geboren wurde" **).

---

*) Dial. 48. 267. D. Offenbar hat Justin hier ebjonitische Christen im Auge. Es könnte deshalb auch, wie Otto will, gelesen werden: „*τίνες ἀπὸ τοῦ ὑμετέρου γένους*.

**) Dial. 48. 267. C.

Wenn die Juden diesen Glauben für paradox und für eine Thorheit (*μῶρον*) erklären, so lästern sie das prophetische Wort. Aus demselben lässt sich erweisen, „dass ein anderer Gott und Herr neben und unter dem Schöpfer des Alls existirt", obgleich „der Gott, der die Welt geschaffen hat, allein Gott ist, über welchem kein anderer Gott ist" *). Nach der Schrift steht der Glaube an die Gottheit Christi nicht im Widerspruche mit dem Glauben an den Einen Gott.

Es ist bemerkenswerth, dass Justin im Dialoge das Problem, um das es sich handelt, anders formulirt, als in den Apologien. Den Heiden gegenüber will er zeigen, dass ein Mensch der Sohn Gottes sein könne und angebetet werden dürfe, den Juden gegenüber, dass es einen „anderen Gott" neben dem Einen Gott gebe.

Auch das Beweisverfahren ist hier ein anderes. In den Apologien argumentirt Justin aus der Sache mit Hinzuziehung der Logoslehre. Hier beschränkt er sich fast ausschliesslich auf den Schriftbeweis, und giebt nur Andeutungen darüber, wie die Schriftaussagen mit einander vermittelt werden können.

Um jede Zweideutigkeit zu beseitigen, erklärt er zunächst, die „Gottheit" Christi sei nicht uneigentlich gemeint. Christus heisst nicht so „Gott" wie etwa Sonne und Mond Deut. 4, 19 als Götter (*ὡς θεοί*) bezeichnet werden, die Gott den Heiden zugestanden hat **); auch nicht so, wie die Schrift von Göttern der Heiden spricht, obgleich dieselbe Schrift sagt, dass sie keine Götter sind. An die Gottheit Christi glauben heisst: einen *ἕτερος θεὸς παρὰ τὸν ποιητὴν τῶν ὅλων* anerkennen.

Das Dasein eines solchen ist schon durch die biblische Erzählung von der Erscheinung des Herrn in Mamre bei Abraham erwiesen; denn der Gott, welcher immer im Himmel bleibt und Niemandem erscheint, noch auch selbst (*δι' ἑαυτοῦ*) mit Jemand redet, der Schöpfer des Alls und der Vater, ist es nicht gewesen, sondern „der andere Gott und Herr, der unter dem Schöpfer des Alls steht, der auch Engel genannt wird, weil er den Menschen verkündet, was ihnen der Schöpfer des Alls, über welchem es keinen andern Gott giebt, verkünden lassen will" ***).

Um das Verhältniss beider zu präcisiren, fügt er hinzu „er ist ein Anderer als der Schöpfer-Gott der Zahl, nicht der Gesinnung nach (*ἕτερός ἐστιν ἀριθμῷ ἀλλ' οὐ γνώμῃ*)." Das heisst:

*) Vgl. Dial. 55. 275. B. C. 50. 269. D.
**) Vgl. Dial. 55. 274. B. 121. 349. D.
***) Dial. 56. 275. A. C.

„er thut nie und redet nie etwas Anderes, als was der Schöpfer der Welt, über welchem kein anderer Gott ist, will, dass er thue und rede" *).

Wie die Geschichte Abrahams, so bietet auch die Jakobs schlagende Beweise für das Dasein eines andern Gottes und Herrn. Denn der Engel des Herrn, der in der Gestalt (*ἰδέᾳ*) eines Menschen mit Jakob ringt, wird *κύριος* genannt, ist also Gott. „*Θεὸς καλεῖται καὶ θεός ἐστι καὶ ἔσται.*" Wenn er zugleich „Engel" heisst, so deutet das darauf, dass er dem Vater-Gott dient **). Er ist „*θεός*" und „*τῇ τοῦ ποιητοῦ τῶν ὅλων θελήσει ὑπηρετῶν.*"

Ebenso verhält es sich mit dem, welcher in der Feuerflamme mit Mose redet. Er heisst Engel und nennt sich den Gott Abrahams. Der Schöpfer des Alls kann es nicht sein, denn der verlässt den Himmel nie und kann nicht auf einem kleinen Erdenraum (*ἐν ὀλίγῳ γῆς μορίῳ*) erscheinen ***).

In Psalm 110 wird er Herr genannt (*κυριολογεῖται*) und als Gott von Gott unterschieden (*θεολογεῖται*). Ebenso Psalm 45 „es salbte dich o Gott, dein Gott". Dial. 56.

Auch über die Entstehung dieses „andern Gottes" giebt die Schrift Proverb. 8, 22 Aufschluss. „Anfangs (*ἀρχήν*) erzeugte Gott vor allen Geschöpfen eine geistige Kraft aus sich (*γεγέννηκε δύναμίν τινα ἐξ ἑαυτοῦ λογικήν*), welche von dem h. Geiste *δόξα κυρίου*, zuweilen *υἱός*, zuweilen *σοφία*, *ἄγγελος* und dann wieder *θεός*, *κύριος* und *λόγος* genannt wird und sich selbst (Jos. 5, 13. 14) *ἀρχιστράτηγος* nennt. Alle diese Namen kommen ihm zu, nicht nur, weil er dem Willen des Weltschöpfers dient, sondern auch weil er nach dem Willen des Vaters gezeugt ist (*ἐκ τοῦ ἀπὸ τοῦ πατρὸς θελήσει γεγεννῆσθαι*) †).

Zur Erklärung der Erzeugung aus Gott selbst (*ἐξ ἑαυτοῦ*) weist Justin hier auf Analogien hin. „Ist es denn damit nicht ebenso, wie wir es auch bei uns geschehen sehen? Wenn wir ein Wort (*λόγον*) aussprechen, erzeugen wir Vernunft, nicht in der Weise der Abtrennung (*κατὰ ἀποτομήν*), als werde die uns innewohnende Vernunft (*λόγος*) verringert. Ebenso sehen wir an einem Feuer ein anderes entstehen, ohne dass das erste abnimmt. Es bleibt dasselbe, während das an ihm entzündete seinerseits als selbständig existirend erscheint (*καὶ αὐτὸ ὂν φαίνεται*), ohne das

*) Dial. 56. 276. D.
**) Dial. 58. 281. D.
***) Dial. 60. 283. B. C.
†) Dial. 61. 284. B.

andere zu verringern. Für die Richtigkeit des Gesagten bürgt das Wort der Weisheit (λόγος τῆς σοφίας), das selbst der Gott ist, der von dem Vater des Alls gezeugt worden ist, und welcher Logos und Weisheit und Kraft und Herrlichkeit (δόξα) dessen ist, der ihn gezeugt hat, und der durch Salomo redet: Gott hat mich geschaffen am Anfange seiner Wege zu seinen Werken. Vor der Zeit (αἰών) gründete er mich, am Anfange, vor dem er die Erde machte und die Tiefen .... Als er den Himmel gründete war ich bei ihm (συνπαρήμην αὐτῷ) .... Selig der Mann, der auf mich hört, und der Mensch, der meinen Wegen folgt (φυλάξει). Die aber gegen mich sündigen, freveln gegen ihre Seelen und die mich hassen, lieben den Tod" *).

Der „andere Gott" ist also vom Vater der Welt vor der Schöpfung gezeugt und war bei ihm vor der Schöpfung. „Er ist das τέκνον πρωτότοκον τῶν ὅλων κτισμάτων und darum Gott, und doch nach dem Willen des Vaters sein Diener **)." Bei der Schöpfung ist er betheiligt. Darum spricht Gott: „Wollen wir einen Menschen machen nach unserem Bilde". Der Plural ist nicht „wie die jüdischen Lehrer behaupten" Selbstbezeichnung Gottes, auch nicht, wie eine gewisse Partei der Juden (ἡ παρ' ὑμῖν λεγομένη αἵρεσις) sagt, eine Anrede an die Engel, auch nicht eine Anrede an Himmel und Erde, sondern an Einen, der der Zahl nach ein Anderer und zwar ein vernunftbegabtes (λογικόν) Wesen ist. Denn Gott sagt: Adam ist geworden wie Unser einer und weiss das Gute und Böse. Also sind doch wenigstens Zwei: Gott und das erzeugte Wesen (προβληθὲν γέννημα), welches wahrhaft existirte und vor allen Geschöpfen beim Vater war (συνῆν τῷ πατρί) ***). Dieses Wesen ist die ἀρχή, das Princip alles Geschaffenen.

Er ist der Führer der Kraft Gottes (ἀρχιστράτηγος δυνάμεως κυρίου), den Josua anbetete und der seinem Wesen nach Gott und der Anbetung würdig ist (προσκυνητὸς καὶ θεός).

Dem Einwande Trypho's, der vom Standpunkte des jüdischen Monotheismus aus erwidert, es bedürfe eines solchen zweiten Gottes nicht, wenigstens nicht für die, welche den Gott anbeten, der auch diesen „Anderen" ins Dasein gerufen habe; allenfalls möge es den Heiden überlassen bleiben, ihn wie einen von Gott anzubeten: begegnet Justin mit dem Hinweise darauf, dass Gott durch

*) Dial. 61. 284. A. B. C. D. E. 285. A.

**) Dial. 125. 354. C.

***) Dial. 62. 285. C. D.

die Propheten die Anerkennung und Verehrung desselben von Jedermann fordere *). Und wenn Gott Jes. 42, 8 sage, er wolle seine Herrlichkeit keinem Andern geben, so stehe das mit jener Forderung nicht im Widerspruche. Widersprüche giebt es in der Schrift nicht **). Folglich will Gott seine Herrlichkeit mit Niemand als mit seinem Christus theilen ***). Auch wird in der Schrift Niemand ausser dem Schöpfer und seinem Christus anbetungswürdig, Herr und Gott genannt †). Diesen aber sollen auch alle Engel Gottes anbeten.

Nur wenn man weiss, es existire ein „anderer Gott", „der Sohn Gottes vor allen Geschöpfen vom Vater durch Kraft und Willen desselben hervorgegangen" (Dial. 100), der „*μονογενὴς τῷ πατρὶ ἰδίως ἐξ αὐτοῦ λόγος καὶ δύναμις γεγεννημένος*" (Dial. 105), kann man die Schrift verstehen. So oft es heisst „Gott stieg auf" oder „der Herr sprach" oder „er verschloss die Arche" u. dergl., kann nur „der Sohn des ungezeugten und unaussprechlichen Gottes" gemeint sein; denn der „ungezeugte Gott" und der „unaussprechliche Vater", der „Herr des Alls" kommt nirgends hin, wandelt nicht, steht nicht auf, sondern bleibt an seinem Orte (*ἐν τῇ χώρᾳ αὐτοῦ*), scharf sehend und hörend, nicht mit Augen und Ohren, sondern in unaussprechlicher Kraft (*δυνάμει ἀλέκτῳ*). Zwar blickt er auf Alles und kennt Alles, und Niemand ist ihm verborgen, aber er wird nicht bewegt, von keinem Raum, auch von der ganzen Welt nicht umfasst (*ὁ τόπῳ τε ἀχώρητος καὶ τῷ κόσμῳ ὅλῳ*); denn er war, bevor die Welt wurde. Wie sollte er zu Jemand reden oder Jemandem erscheinen oder an einem kleinen Fleck der Erde sich zeigen? Niemand hat ihn gesehen, sondern sie sahen Alle den, der nach dem Willen Gottes ebenfalls Gott ist, seinen Sohn, den, der Engel Gottes ist, weil er seinem Willen dient. Oder ist etwa der Vater und Herr der Welt nicht im Himmel gewesen, wenn es bei Moses heisst: der Herr liess regnen Feuer und Schwefel auf Erden vom Herrn aus dem Himmel? ††)

Justin weiss zwar, dass es Juden giebt, welche die Theophanien des A. T.'s ohne Annahme eines zweiten göttlichen Wesens erklären zu können meinen. Es sind das diejenigen, welche behaupten, eine göttliche Kraft sei Moses und den Patriarchen erschienen, und diese Kraft werde „Engel" genannt, sofern sie den

*) Dial. 64. 287. D.
**) Dial. 65. 289. C.
***) Dial. 65. 290. B.
†) Dial. 68. 293. B.
††) Vgl. Dial. 127.

Verkehr Gottes mit den Menschen (*ἐν τῇ πρὸς ἀνθρώπους προς-όδῳ*) vermittele; sie heisse „*δόξα*“, sofern sie in „unbegreiflicher Gestalt“ (*ἐν ἀχωρήτῳ φαντασίᾳ*) zu Tage trete, und „Mensch“, da sie bisweilen menschliche Gestalt annehme, auch „Logos“, sofern sie Gottes Wort den Menschen mittheile. „In jedem Falle soll es eine Kraft sein, die vom Vater nicht losgelöst und abgetrennt werden kann, so wenig wie das Sonnenlicht auf der Erde nicht von der Sonne im Himmel abgelöst werden kann. Wie mit dem Sonnenuntergang das Licht verschwindet, so lässt auch der Vater, wenn er will, seine Kraft hervortreten, und zieht sie, wenn er will, wieder in sich selbst zurück.“ Es verhält sich mit dieser „Kraft“ nach Meinung dieser Leute wie mit den Engeln.

„Aber dass die Engel existiren und immer bleiben und nicht in das aufgelöst werden, was sie waren, ist bewiesen worden *). Und dass diese Kraft, welche das prophetische Wort „Gott“ nennt und „Engel“, nicht nur durch einen anderen Namen vom Vater-Gott unterschieden wird, wie etwa das Sonnenlicht von der Sonne, sondern dass sie der Zahl nach etwas Anderes ist, das zeigt die h. Schrift. Aus ihr geht hervor, dass diese Kraft vom Vater gezeugt ist durch seine Kraft und seinen Willen, nicht im Wege der Abtrennung, auch nicht als wäre das Wesen des Vaters getheilt worden (*ὡς ἀπομεριζομένης τῆς τοῦ πατρὸς οὐσίας*); sondern so, wie wir durch das Beispiel der Flamme zu zeigen suchten, ohne jede Verringerung des Feuers, an dem viele andere angezündet werden können, während es immer dasselbe bleibt **).“

Also zwei Herren existiren, der Zahl nach von einander verschieden; der Eine erscheint auf Erden, der Andere bleibt im Himmel. „Der, welcher im Himmel bleibt ist der Herr des Herrn, weil er Vater und Gott und Ursache (*αἴτιος*) dessen ist, dass der Andere ist und dass er mächtig ist und dass er Herr und Gott ist ***).“ Der „andere Gott“ ist ein „Erzeugtes“ und als solches „vom Erzeuger der Zahl nach verschieden“.

Das ist im Grunde Alles, was Justin im Dialoge über die Gottheit Christi sagt, und was er, wie er meint, der Schrift des A. T.'s entnommen hat.

---

*) Dial. 85. 312. A.

**) Vgl. Dial. 128. Dass hier nicht von einer christlich-modalistischen Denkweise, sondern von einer jüdisch-alexandrinischen Deutung der alttestamentlichen Theophanien die Rede ist, hat Weizsäcker a. a. O. S. 81 Anmerk. 1 zur Genüge dargethan.

***) Dial. 129. 358. D: *ὃς καὶ τοῦ ἐπὶ γῆς κυρίου κύριός ἐστιν, ὡς πατὴρ καὶ θεός, αἴτιός τε αὐτῷ τοῦ εἶναι καὶ δυνατῷ καὶ κυρίῳ καὶ θεῷ.*

Da es aber keinem Zweifel unterliegen kann, dass diese Lehre nicht aus dem A. T. geschöpft, sondern dem grössten Theile nach in dasselbe hineingetragen ist, so fragt sich's, woher er dieselbe hat: ob er sie in der Ueberlieferung der Gemeinde vorfand, oder ob er sich dieselbe selbst zurecht gelegt hat?

Wenn er nicht der Erste gewesen ist, der die Beweisstellen aufgesucht und mit einander combinirt hat; wenn er über ein schon vorhandenes Beweismaterial verfügte, und nur das Verdienst in Anspruch nehmen kann, das Beweismaterial zum ersten Male nach gewissen Gesichtspunkten zusammengestellt, wohl auch nach eigener Auswahl vervollständigt und vor Allem schriftlich fixirt zu haben: so wird man die Behauptung, dass er wesentlich neue Bestandtheile in die Christologie eingeführt habe, nicht aufrecht erhalten können. War das Beweisverfahren in der Hauptsache schon vor ihm geregelt, so folgt daraus mit Nothwendigkeit, dass die wesentlichen Momente der zu beweisenden Lehre der Gemeinde bekannt waren und Bestandtheile ihres Glaubens bildeten. Dahin gehört vor Allem die Bezeichnung Christi als „Gott“ und „Herr“, die Identificirung des „anderen Gottes“ mit dem „Engel des Herrn“ in der Geschichte Israels, die Entstehung desselben „vor den Aeonen“ und vor der Schöpfung der Welt nach Proverb. 8 und Genes. 1 und die damit zusammenhängende Vorstellung von einer eigenartigen Entstehung aus Gott (*γέννημα*), durch welche er von allen Geschöpfen unterschieden ist. Im Zusammenhange dieser Gedanken wurde der Name des Sohnes Gottes gedeutet. Dahin gehört ferner die Betheiligung des „anderen Gottes“ bei der Schöpfung und der Gedanke, dass überhaupt alle Offenbarungen Gottes durch ihn vermittelt seien und dass er dem Schöpfer und Vater gegenüber im Verhältniss eines dienenden Wesens stehe. Aus dem Allen ergab sich die Berechtigung der Anbetung.

Lässt sich von diesen Stücken des Gemeindeglaubens, für welche der Schriftbeweis beigebracht wird, auch nicht genau und mit ins Einzelne gehender Sicherheit das unterscheiden, was Justin aus der eigenen Reflexion hinzugethan hat: so trägt doch Einiges den Stempel dieses Ursprungs an der Stirn. Dahin gehören die Analogien, durch welche er die Entstehung aus Gott, oder die besondere Art seines Ursprungs aus dem Vater-Gott begreiflich zu machen sucht: das Bild vom Aussprechen des Worts und vom Anzünden der Flamme. Dahin gehört der Gedanke: „*ἀριθμῷ ἕτερός ἐστιν ἀλλ' οὐ γνώμῃ*“, dahin Wendungen, wie: „*γεγέννηκε δύναμίν τινα ἐξ ἑαυτοῦ λογικήν*“ und „*ἐκ τοῦ ἀπὸ τοῦ πατρὸς θελήσει γεγεννῆσθαι*“, oder Ausdrücke wie: „*κατὰ ἀποτομήν*“

und „προβληθὲν γέννημα“. Hier verlässt er offenbar den Boden der gemeinchristlichen Redeweise. Ebenso macht die Erörterung darüber, dass der Schöpfer-Gott dem anderen Gott gegenüber der eine und einzige bleibe, sofern er nicht nur κύριος κυρίου, sondern auch αἴτιος αὐτῷ τοῦ εἶναι καὶ κυρίῳ καὶ θεῷ den Eindruck theologischer Reflexion.

Was Justin in dieser Weise aus dem Eigenen hinzuthut, enthält nichts Neues. Er zieht nur die Consequenzen aus dem, was er vorgeblich aus der Schrift geschöpft, in Wirklichkeit im Glauben der Gemeinde vorgefunden hat. Sein ganzes Bestreben ist darauf gerichtet, den Juden gegenüber nur in solchen Ausdrücken von Christo zu reden, die sich unmittelbar aus der h. Schrift rechtfertigen liessen. Daraus erklärt es sich wohl auch, dass er in diesen Erörterungen über die Gottheit Christi und über das Verhältniss des ἕτερος θεός zum Vater-Gott von dem Logosbegriff so gut wie gar keinen Gebrauch macht. Obgleich die Analogie mit dem Hervorgange des menschlichen Logos aus der Vernunft des Menschen es nahe gelegt hätte, diesen Gedanken weiter auszuspinnen, lässt er ihn ungenützt liegen. Obgleich unter den zahlreichen Namen des „anderen Gottes“, die er aus dem A. T. zusammenstellt, auch bisweilen „λόγος“ vorkommt, so verwerthet er ihn nicht *). Er nennt den Sohn eine δύναμις λογική, aber nur beiläufig. Er identificirt überall dort, wo er das prophetische Wort als Rede des Logos bezeichnet, den Logos mit dem Sohne Gottes **), aber für die Durchführung der Lehre von der Gottheit Christi oder zur Vermittelung des christlichen Glaubens mit dem Gottesglauben wird der Logosbegriff nicht benutzt ***). Der Dialog beweist unwiderleglich, dass die Logoslehre zur Zeit Justins noch keinen wesentlichen Bestandtheil der Lehre von Christo, weder für die Gemeinde noch für Justin selbst bildete. Die Bezeichnung Christi als des Logos war in der Gemeinde üblich und zwar im Sinne des alle Gottesoffenbarungen vermittelnden göttlichen Wesens, aber die Gemeinde hat sich in all den Fragen, die sich ihr in Folge ihres

*) Bei den Aufzählungen aller Namen Christi fehlt sowohl Dial. 100 als auch 126 der Name λόγος.

**) Dial. 61. 284. C: μαρτυρήσει δέ μοι ὁ λόγος τῆς σοφίας, αὐτὸς ὢν οὗτος ὁ θεὸς ἀπὸ τοῦ πατρὸς τῶν ὅλων γεννηθεὶς, καὶ λόγος ὑπάρχων.

***) Selbst dort, wo man die Bezeichnung Christi als λόγος θεοῦ mit Sicherheit erwarten könnte, bleibt sie aus. So Dial. 128, wo er dem ἄῤῥητος πατήρ nicht den λόγος, sondern den υἱὸς θεοῦ und ἄγγελος gegenüberstellt. Ebenso Dial. 126: θεοῦ τοῦ μονοῦ καὶ ἀγεννήτου καὶ ἀῤῥήτου θεοῦ υἱός.



Glaubens an die Gottheit Christi aufdrängten, nicht an einer ausserbiblischen, sei es rein griechisch-philosophischen, sei es alexandrinisch-jüdischen Logoslehre, sondern an der Schrift des A. T.'s zu orientiren gesucht. Und die Momente der Lehre von der Person Christi, welche man gewöhnlich aus der Uebertragung des Logosbegriffs auf den Sohn Gottes abzuleiten pflegt, sind weder aus der Logoslehre noch aus dem nach alexandrinischer Methode ausgelegten A. T. geschöpft, sondern einfach Folgerungen aus dem Glauben an die Gottessohnschaft und Gottheit Christi, deren Gültigkeit man nachträglich aus dem A. T. nachzuweisen bemüht war.

Neu im Vergleich mit dem in den Apologien Vorgetragenen ist hier im Dialoge nur die unausgesetzte Betonung der Gottheit Christi. Während in den Apologien der Ausdruck *ϑεός* nur zweimal auf Christus übertragen wird, geschieht es hier grundsätzlich und regelmässig. Das bezeichnet aber nicht einen Fortschritt in der Glaubensweise Justins. Auch in den Apologien bekennt er die Gottheit Christi. Aber den Heiden gegenüber hatte die Annahme eines *ἕτερος ϑεός* neben dem Schöpfer-Gott nichts Bedenkliches, nur den Juden erschien sie als Blasphemie und Thorheit. Darum concentrirt sich dort Alles auf den Nachweis, dass der gekreuzigte Mensch Jesus „Sohn Gottes“ und zwar der einzig wirkliche sei und als solcher Anbetung verdiene; hier dagegen ist nichts so wichtig, als der Beweis, dass die Christen, wenn sie den gekreuzigten Menschen anbeten und auf ihn hoffen, den anbeten, der wahrhaft Gott ist in der Kraft und nach dem Willen des Vaters, und dass sie damit der Ehre des Vater-Gottes und Schöpfers nicht zu nahe treten.

Dort in den Apologien ist die ganze Erörterung von der Logoslehre durchwebt, hier dagegen tritt sie ganz zurück.

Das Letztere ist noch um eines anderen Umstandes willen bemerkenswerth. Man hat gesagt*), die Einführung der Logoslehre in die christliche Theologie habe ihren letzten Grund in einer abstracten und unlebendigen Gottesvorstellung. Und die Apologien machten es wahrscheinlich, dass Justins Logoslehre mit seinem heidnisch-philosophischen Gottesbegriff in nothwendigem Zusammenhange stehe. Der Dialog belehrt uns eines Andern.

Der Gottesbegriff des Dialogs ist im Wesentlichen derselbe,

*) Vgl. Weizsäcker a. a. O. S. 83: „Die eigentliche Wurzel dieser Logoslehre ist doch die vermittelnde Bedeutung desselben für den Ursprung der Welt aus Gott.“



wie der in den Apologien. Zwar wird, in Folge der biblischen Haltung des Dialogs, bisweilen der Vater-Name Gottes so gebraucht, dass es den Anschein gewinnt, als werde Gott als der Vater Jesu Christi der Vater schlechthin genannt. Aber es ist nur Schein. Gedacht ist immer „der Vater der Welt"; und wie in den Apologien wird Gott mit unermüdlicher Ausführlichkeit fast regelmässig mit dem Zusatz „Vater des Alls" eingeführt und als Weltschöpfer von dem „anderen Gott" unterschieden *). Ist auch der Sohn in besonderer Weise „*ἐξ ἑαυτοῦ*" vom Vater ins Dasein gerufen, so wird Gott doch nirgends als Vater des Sohnes vom „Vater der Welt" unterschieden. Er heisst eben Vater, weil er *αἴτιος* ist *τοῦ εἶναι* sowohl für die Welt als für den Sohn.

Wenn nun ausserdem noch mit besonderem Nachdruck betont wird, Gott bleibe im Himmel als „an seinem Orte" unbeweglich und unbewegt, und trete nie mit der Welt in Berührung: so ist damit freilich nicht die locale Abgeschlossenheit Gottes, wohl aber die absolute Transcendenz behauptet, wie sie ebenso im Wesen Gottes wie im Wesen der Welt begründet ist. Gott ist demnach auch hier nur das schöpferische Princip der Welt, der unaussprechliche, unerfassbare, unnahbare Urgrund alles Lebens, aller geistigen Potenzen, aller Gesetze und Ordnungen.

Es bedarf also sowohl für die Schöpfung wie für jegliche Offenbarung eines göttlichen Mittelwesens. Aber das ist hier nicht der Logos, sondern der *θεὸς ἕτερος*. Alle Beziehungen Gottes zur Welt sind durch den *ἕτερος θεὸς* vermittelt. Durch ihn wird die Welt geschaffen, er wirkt in ihr. Die Welt hat keine direkten Beziehungen zu Gott. Nur durch den „anderen Gott" weiss sie um das Dasein, den Willen und die Rathschlüsse des Vater-Gottes.

Wenn also Justins Gottesbegriff die Annahme eines göttlichen Wesens neben dem höchsten Gott nothwendig machte, um die Schöpfung der Welt und die Offenbarung begreiflich erscheinen zu lassen, so bot die biblische Lehre vom Sohne Gottes, die alttestamentliche vom Engel des Herrn und der christliche Glaube an den göttlichen Lehrer und Erlöser genügendes Material. Der Logoslehre bedurfte es nicht. Zwischen Justins Gotteslehre und seiner Logoslehre besteht kein nothwendiger Zusammenhang. Seine Christuslehre will eine Zusammenfassung aller Momente des in der Gemeinde vorhandenen Christus-Glaubens sein. Ihre Fehler entspringen nicht aus der Logoslehre, sondern aus der Gotteslehre.

---

*) Beweisstellen anzuführen, wäre überflüssig. Sie drängen sich überall auf. Vgl. z. B.: Dial. 55 u. 56.

Anhang: Von der Taufe Jesu und von der Salbung Christi mit heiligem Geiste.

Aus dem Dialoge erfahren wir, dass zur Zeit seiner Abfassung die Lehre von der Gottheit Christi lebhaft discutirt worden ist. Man war bemüht, das exegetische Beweismaterial zusammenzutragen; Bedenken gegen das „Dogma“ regten sich.

Welcher Art die Erwägungen waren, zeigt der Abschnitt des Dialogs, in dem Justin sich mit den Juden auseinandersetzt, die da sagten, es reime sich die Lehre von der „Präexistenz“ und „Gottheit“ Christi nicht mit der Weissagung des Jesaias, dass auf dem Messias der Geist der Weisheit ruhen und dass der Geist der Furcht Gottes ihn erfüllen werde. „Wie kann er Gott sein, wenn er mit Geisteskräften erfüllt wird, wie Einer, der dessen bedarf?“ Dial. 87.

Justin selbst ist von dieser Frage tief bewegt worden. Er nennt sie sehr verständig; denn hier liege in der That eine Schwierigkeit (*ἀπόρημα*) vor.

Um sie zu lösen, geht er auf die Taufe Jesu ein; denn sie schien zu bestätigen, dass Jesus nur ein mit dem Geiste gesalbter Mensch sei. Er sagt: „Christus hatte von Geburt an seine (ganze) Kraft. Er wuchs auf nach Art aller Menschen, brauchte die passenden Mittel, nahm alles zum Wachsthum Erforderliche in Anspruch (*ἑκάστῃ αὐξήσει τὸ οἰκεῖον ἀπένειμε*), nährte sich von jeder Speise und wartete etwas über oder etwas weniger als dreissig Jahr (Luc. 3, 23), bis Johannes, der Herold seiner Ankunft auftrat und ihm auf dem Wege der Taufe voranging“ *). Dann kam er zum Jordan, und als er ins Wasser stieg und „ein Feuer im Jordan aufflammte“ **) und er aus dem Wasser auftauchte, da schwebte, wie die Apostel dieses unseres Christus berichten, der heil. Geist wie eine Taube auf ihn herab. „Und wir wissen, dass er an den Jordan kam nicht als habe er dessen bedurft, dass er getauft wurde oder dass der Geist in der Gestalt der Taube auf ihn kam; wie er es ja auch auf sich nahm, geboren und gekreuzigt zu werden, nicht als ob er dessen bedurft hätte, sondern für das menschliche Geschlecht, welches von Adam her in den Tod (*ὑπὸ θάνατον*) und in den von der Schlange verursachten Irrthum gefallen war, indem ein jeder durch seine Schuld sündigte. Als nun Jesus an den Jordan kam und für einen Sohn Josephs des

---

*) Dial. 88. 315. B. C.

**) Vgl. Otto, Dial. c. Tr. p. 320. Not. 9. und Credner, Beiträge I. S. 237.

Zimmermanns gehalten wurde (Luc. 3, 23)*), schwebte der h. Geist auf ihn herab und eine Stimme vom Himmel sprach: Du bist mein Sohn, heute habe ich dich gezeugt. So lautete das Wort, weil er für die Menschen (gewissermassen) in dem Augenblicke geboren wird, wo er ihnen bekannt gemacht wird (*τότε γένεσιν αὐτοῦ λέγων γίνεσθαι τοῖς ἀνθρώποις, ἐξ ὅτου ἡ γνῶσις αὐτοῦ ἔμελλε γίνεσθαι*)."

In diesem Sinne aufgefasst, steht die Taufe Jesu nicht im Widerspruche mit seiner Gottheit. Die Weissagung des Propheten Jesaias ist in ihm erfüllt. Die Kräfte des Geistes sind auf ihn gekommen, nicht als ob er derselben bedurft hätte, sondern damit sie auf ihm ruhen d. h. bei ihm und mit ihm ihr Ende finden sollten. Es sollten von nun an, nachdem er erschienen war, keine mit den Kräften des Geistes ausgerüsteten Propheten unter den Juden auftreten, wie es denn auch augenscheinlich nicht mehr geschehen ist. Die jüdischen Propheten hatten, der Eine diese der Andere eine andere Kraft von Gott empfangen: Salomo den Geist der Weisheit, Daniel den des Verständnisses und Raths, Moses den der Kraft und Frömmigkeit, Elias den der Furcht, Jesaias den der Gnosis und ebenso Jeremias und die 12 (kleinen Propheten) und David. Nun aber nahm die Mittheilung der Kräfte des prophetischen Geistes ein Ende. Es geschah zu der Zeit, da es nach göttlicher die Juden betreffender Anordnung geschehen sollte (*τῆς οἰκονομίας ταύτης τῆς ἐν ἀνθρώποις αὐτοῦ γενομένης χρόνοις*) **), und als der gekommen war, nach welchem sie bei den Juden aufhören sollten, um, nachdem sie in ihm ihr Ende gefunden, zu Gaben zu werden (*δόματα*), die Christus denen, die an ihn glauben, von der Gnade der Kraft jenes Geistes austheilt, je nachdem er einen jeden für würdig erachtet. Das geschieht nach der Weissagung von dem Zeitpunkt an, da er gen Himmel gefahren ist. Denn es heisst: „Er ist in die Höhe gefahren und hat das Gefängniss gefangen genommen und hat den Menschenkindern Gaben gegeben" und an einer andern Stelle: „Ich will ausgiessen meinen Geist auf alles Fleisch."

Der Erfolg hat die Richtigkeit dieser Weissagung bestätigt.

---

*) Nach Justin wurde Jesus selbst für einen Zimmermann gehalten, weil er Pflüge und Joche verfertigt hatte, Symbole der Gerechtigkeit und Zeichen seines arbeitsamen Lebens. Vgl. Otto l. c. p. 324 Not. 18. Das Ev. Thomae erzählt ebenfalls, dass Christus *ἄροτρα καὶ ζυγά* verfertigt habe.

**) Vgl. Dial. 87. 315. A. und Otto l. c. p. 317. Not. 8.



Männer und Weiber unter den Christen haben die Gnadengaben (*χαρίσματα*) vom Geiste Gottes von Christo empfangen.

Also Christus hat in der Taufe nicht den Geist empfangen, sondern sie hat ihn kenntlich gemacht als den, auf welchem der Geist Gottes ruht und von dem nunmehr alle Kräfte des Geistes ausgehen sollen, nachdem sie früher vom überweltlichen Logos ausgegangen waren, der ebenso wie der h. Geist das Princip aller Geistwirkungen ist *).

Um die Gottheit Christo zu wahren, lehnt Justin die Geistesmittheilung ab. In demselben Interesse protestirt er auch gegen die Behauptung, dass Sündlosigkeit und sittliche Vollkommenheit Jesu ausreiche, um seine Erwählung zum messianischen Amte zu rechtfertigen. Es ist ein jüdischer Irrthum, dass der Messias wegen seines gesetzlichen Wandels und wegen seiner vollkommenen Gerechtigkeit von Gott zum Messias auserwählt werden solle **).

Jesus ist zwar sündlos, ohne Makel und der einzig sündlose und fleckenlose Mensch gewesen ***); er fehlte in keinem Worte; er setzte seine Hoffnung einzig und allein auf Gott; er rühmte sich auch nie dessen, was er that, als habe er es aus eigener Kraft vollbracht; er lehnte das Prädikat „gut" von sich ab †). Er hat auch das Gesetz erfüllt und die Beschneidung angenommen; aber es gründete sich seine Messiaswürde nicht auf seine Gerechtigkeit und vollends nicht auf seine Gesetzeserfüllung. Denn er nahm die Beschneidung an, nicht um gerecht zu werden (*ὡς δικαιούμενος διὰ τούτων*), sondern nur, um den Anordnungen seines Vaters nachzukommen (*τὴν οἰκονομίαν ἀπαρτίζων, ἣν ἤθελεν ὁ πατὴρ αὐτοῦ*). Beschneidung und Erfüllung des mosaischen Gesetzes haben ja mit der wahren Gerechtigkeit nichts zu thun.

Mit Einem Wort: der Messias ist durch nichts von ihm Gethanes, auch nicht durch göttliche Bestimmung und Erwählung allein, auch nicht durch Ausgiessung des h. Geistes Gottes, sondern darum Messias, weil er seinem Wesen nach Gott, Sohn Gottes und der „Fleisch gewordene und Mensch gewordene Gott" ist ††).

---

*) Die Consequenzen, die Georgi, Studien d. ev. Geistl. Württembergs Bd. X. Heft 2. S. 108 ff. aus dieser Stelle für Justins Lehre vom h. Geiste gezogen hat, sind bereits von Semisch II. S. 328 in treffender Weise abgewiesen worden.

**) Dial. 67. 291. B.

***) Dial. 110. 337. D: *ὁ δικαιότατος καὶ μόνος ἄσπιλος καὶ ἀναμάρτητος.*

†) Dial. 101. 328. A.

††) Dial. 118: *οὗτος γὰρ ἐξαίρετος ἱερεὺς καὶ αἰώνιος βασιλεύς, ὁ Χριστός, ὡς υἱὸς θεοῦ.*

Nur weil er sein göttliches Wesen vom Vater empfangen hat *); weil es eine Gabe des Vaters ist, dass er König, Christus, Priester, Engel oder was sonst noch immer ist **): kann man sagen, dass er vom Vater zum Christus gesalbt wurde. Er trägt diesen Namen nach Psalm 45, 7, wo es heisst: *„διὰ τοῦτο ἔχρισέ σε ὁ θεός, ὁ θεός σου, ἔλαιον ἀγαλλιάσεως“*.

c) Die Menschwerdung des Sohnes Gottes durch Geburt aus der Jungfrau.

Dass der Mensch Jesus Christus Gott sei, lässt sich nur glauben und begreifen, wenn man aus der Schrift und aus der Weissagung erfährt, dass er in wunderbarer Weise Mensch werden sollte.

Jesaias weissagt, dass die Geburt des Messias ein Geheimniss und unbeschreiblich sein werde. Er sagt (53, 8): „Wer will seine Entstehung (*γενεάν*) erklären?“ Und 7, 10: „Siehe eine Jungfrau wird schwanger werden und einen Sohn gebären.“ Dass diese Stelle sich auf den Christ bezieht, ist klar, weil von keinem Menschen gesagt worden ist und gesagt werden kann, er sei von einer Jungfrau geboren. Die Juden deuten die Stelle falsch. Sie meinen, es sei von der Geburt aus einer „jungen Frau“ und zwar von der Geburt Hiskiah's die Rede ***).

„Der Erlösung theilhaft wird, wer da glaubt, dass Christus der Sohn Gottes ist, der vor dem Morgenstern und vor dem Monde war, und es auf sich nahm (*ὑπέμεινε*), durch die Jungfrau aus dem Geschlechte Davids geboren zu werden, indem er Fleisch wurde, damit auf diesem Wege (*διὰ τῆς οἰκονομίας ταύτης*) die zuerst sündigende Schlange und die ihr gleich gewordenen Engel vernichtet würden; damit auch der Tod in Verachtung gerathe und bei der zweiten Parusie Christi für alle, welche Christo glauben und ihm gefällig leben, gänzlich aufhöre und zuletzt gar nicht mehr sei.“ Dial. 45.

Mag diese Lehre auch den Menschen paradox und sinnlos erscheinen, ebenso wie die, dass ein Anderer neben dem Schöpfer der Welt Gott sei †): die Schrift lehrt nun einmal, „dass der dem

*) Dial. 85. 311. A: *κύριος τῶν δυνάμεων διὰ τὸ θέλημα τοῦ δόντος αὐτῷ πατρός.*

**) Dial. 86: *ἀπὸ τοῦ πατρὸς ἔλαβε τὸ βασιλεὺς καὶ Χριστὸς . . . καὶ ὅσα ἄλλα τοιαῦτα ἔχει ἢ ἔσχεν.*

***) Vgl. Dial. 43. 262. A—D.

†) Dial. 48. 267. B. u. 50. 269. D.

Abraham erschienene Gott, der Diener des Schöpfer-Gottes, von der Jungfrau geboren und Mensch geworden ist, leidensfähig wie alle anderen Menschen (ὁμοιοπαθὴς πᾶσιν)."

Neben dem locus classicus Jes. 7, 14 beruft sich Justin auf die Weissagung Moses, der Messias werde sein Gewand mit Traubenblut waschen. Damit ist gesagt, dass sein Blut wie der Saft der Traube durch göttliche Wirkung und nicht durch menschliche Zeugung entstehen solle. Ebenso lehrt Ps. 110, es solle der Messias von oben her (ἄνωθεν) aus dem Schooss einer menschlichen Mutter geboren werden. Es heisst dort: ἐκ γαστρὸς πρὸ ἑωσφόρου ἐγέννησά σε *).

Besonders schlagend erscheint ihm die Weissagung Daniels 7, 13. Was hätten die Worte „wie eines Menschen Sohn" für einen Sinn, wenn sie nicht auf den gingen, der als Mensch geboren werden sollte, ohne doch aus menschlichem Samen zu stammen? Und wenn er ein Stein genannt wird, der abgerissen ist ohne Menschenhand, so ist damit doch gesagt, er sei nicht das Werk von Menschen, sondern des Willens Gottes, der ihn hervorgehen liess (προβάλλοντος)? Dial. 76.

Justin weiss, wie diese Lehre von den Juden beurtheilt wird. Er lässt Trypho sagen, das Dogma, Gott werde geboren (ὅτι θεὸς ὑπέμεινε γεννηθῆναι) sei nicht nur unglaublich (ἄπιστον), sondern stehe auf einer Stufe mit den heidnischen Mythen von Göttersöhnen **).

Diese Verwandtschaft stellt Justin gar nicht in Abrede. Aber er deutet sie zu Gunsten der christlichen Lehre. Wie wären die Heiden auf den Einfall gekommen, den Göttersöhnen eine wunderbare Geburt, schwere Leiden, Tod und Qual und eine Himmelfahrt anzudichten, wenn nicht die Prophetie das Alles von dem wahren Sohne Gottes vorausverkündigt hätte? Von dorther haben die Heiden geschöpft auf Antrieb der Dämonen, die durch Verbreitung der Götterfabeln dem Glauben an den wahrhaftigen Sohn Gottes entgegenzuarbeiten suchten ***).

---

*) Dial. 63. 286. D.

**) Vgl. Dial. 67 u. 69 u. 70.

***) Vergleicht man die Auswahl von Mythen, an denen hier im Dialoge (c. 67. 69. 70.) und in der ersten Apologie c. 21. 22. 54. 66. das betrügerische Spiel der Dämonen nachgewiesen wird: so gewinnt man den Eindruck, als habe Justin nicht von sich aus diese Auswahl getroffen. Es scheint, als habe man die einzelnen Sätze des Symbolums regelmässig zu gewissen Stücken der griechischen Mythologie in Beziehung gesetzt. Mit geringen Schwankungen sind es immer dieselben Götter und Heroen, von

Justin beschränkt sich nicht darauf, den Einwendungen menschlicher Vernunft gegen die christliche Lehre das Zeugniss der heil. Schrift entgegenzuhalten. Er macht den Versuch, die Menschwerdung Gottes aus der Jungfrau auch der Sache nach als denkbar und glaubhaft zu erweisen.

Für die Möglichkeit spricht erstens, dass der „andere Gott“ überhaupt erscheinen und Gestalt annehmen kann. Er ist vor seiner Geburt in mannigfacher Gestalt den Patriarchen und Mose erschienen. Dial. 75. Zweitens kann doch nach Gottes Willen eine Jungfrau den „Erstgebornen vor allen Geschöpfen“ (*πρωτότοκον πάντων ποιημάτων*) gebären, da Gott ja durch seine Macht auch unfruchtbare Weiber befähigte, Kinder zu gebären. Drittens kommt in Betracht, dass Gott, der aus der *πλευρά* Adams die Eva bildete und alle Wesen durch sein schöpferisches Wort ins Dasein gerufen hat, auch dieses Wunder thun kann. Das entscheidende Argument ist, dass Gott es so wollte und „dass Gott Alles kann, was er will“. Dial. 84.

So sind die Christen durch nichts gehindert, durch die prophetischen Schriften aber verpflichtet, Christo Glauben zu schenken, wenn er sich selbst den „Menschensohn“ nennt, „wegen der Geburt aus der Jungfrau, und weil Abraham der Vater derer war, von denen Maria stammte“. Der Name „Menschensohn“ deutet darauf hin, dass Jesus nicht nur eine menschliche Mutter, sondern auch einen menschlichen Vater gehabt habe. Letzteres war der Fall, aber nur insofern, als Maria einen Vater hatte, der von Abraham stammte. Derselbe aber, der sich selbst „Menschensohn“ nennt, lässt sich von Anderen „Gottessohn“ nennen, damit man wisse, „er sei der Erstgeborne Gottes vor allen Geschöpfen und der Sohn der Patriarchen, sofern er durch eine Jungfrau aus dem Geschlecht der Patriarchen Fleisch geworden ist *).

Den Versuch, die Nothwendigkeit der Jungfraugeburt zu

---

denen die Rede ist. Perseus, Bacchus und Hercules stehen im Vordergrunde. Es sind Göttersöhne von menschlichen Frauen geboren. Bacchus hat gelitten, ist gestorben, auferstanden und gen Himmel gefahren. Hercules hat schwere Arbeiten verrichtet, hat die Welt durchwandert, ist gewaltsamen Todes gestorben und zum Himmel erhoben worden. Die Wunderwirksamkeit Jesu, seine Krankenheilungen und Todtenerweckungen werden regelmässig mit der Thätigkeit des Asclepios verglichen. Kurz dem christlichen Symbolum steht ein dämonisches Glaubensbekenntniss gegenüber. — Die Nachäffung der christlichen Cultushandlungen findet Justin in den Mithrasmysterien.

*) Vgl. Dial. 100. 326. D. 327. A. C.

motiviren, macht Justin nur einmal. Er musste in dieser Weise Mensch werden, „damit auf demselben Wege, auf welchem der von der Schlange ausgehende Ungehorsam seinen Anfang genommen hatte, auch die Aufhebung desselben erfolge;“ denn als Jungfrau hat Eva das Wort der Schlange empfangen und Ungehorsam und Tod geboren, Maria aber, die Jungfrau, hat Glauben und Freude empfangen.

Wichtiger als die Erkenntniss der Parallele zwischen Maria und Eva ist in seinen Augen der Umstand, dass die prophetische Weissagung diesen Modus der Menschwerdung vorherverkündigt hat. Nachdem das geschehen ist, musste es so geschehen, damit Jesus als der von Gott gesandte Christus beglaubigt sei. Dial. 84.

Je unzureichender Alles ist, was Justin in exegetischer wie dogmatischer Beziehung zur Begründung dieser Lehre sagt; je weniger er den Versuch macht, die Geburt aus der Jungfrau zu der Präexistenz Christi oder zu seiner Sündlosigkeit in Beziehung zu setzen: desto unzweifelhafter ist es, dass er das Dogma darum festhält und als wesentlich bezeichnet, weil die „Geburt aus der Jungfrau Maria“ einen integrirenden Bestandtheil des christlichen Bekenntnisses und der durch die „Denkwürdigkeiten der Apostel“ (Dial. 105) überlieferten Geschichte Jesu bildete, und von der Gemeinde trotz aller Anfeindungen von Seiten der Juden und trotz der bedenklichen Parallele mit den heidnischen Mythen festgehalten wurde.

d) Das Leiden und der Kreuzestod Jesu Christi.

Durch Geburt aus der Jungfrau übernahm es der Sohn Gottes nach dem Willen des Vaters der Welt, Mensch zu werden, zu leiden und zu sterben, um durch seinen Tod die sündige Welt zu erlösen *). So formulirt Justin kurz und bündig den Glauben der Christen, während der Jude jedes einzelne Stück dieser Formel für sinnlos und gotteslästerlich erklärt.

Wenn Justin den Tod Christi am Kreuz als den Zweck seiner Menschwerdung bezeichnet, so geschieht es nicht, um die Lehrthätigkeit Jesu herabzusetzen. Sie hat im Dialoge dieselbe Bedeutung wie in den Apologien. Christus ist der „neue Gesetzgeber“ oder schlechtweg das neue Gesetz und der neue Bund.

*) Der gewissermassen technische Ausdruck ist: „ὑπέμεινε παθεῖν“ oder „γεννηθῆναι“ oder „ἀποθανεῖν“. Vgl. Barnab. V, 5: ὁ κύριος ὑπέμεινεν παθεῖν περὶ τῆς ψυχῆς ἡμῶν ὢν πάντος τοῦ κόσμου κύριος. II. Clem. 1, 2: ὅσα ὑπέμεινεν Ἰ. Χ. παθεῖν ἕνεκα ἡμῶν.

Das ist er wesentlich durch seine Lehre. Ihm verdanken die Christen alle Stücke religiöser und sittlicher Erkenntniss. Dial. 18 u. 34. Die Christen sind „Jünger der wahren, vortrefflichen und reinen Lehre Jesu". Dial. 35. Auf seinen Befehl glauben sie den Propheten, nicht menschlichen Meinungen. Dial. 48. Die Seligkeit wird denen zu Theil, welche seine Lehre beobachten. Dial. 69. Ohne seine Unterweisungen, die er den Aposteln zu Theil werden liess, kann Niemand die Propheten richtig deuten. Dial. 76. Dem heilsamen Bade der „Reue und Erkenntniss Gottes" unterzieht sich, wer seiner Lehre folgt. Dial. 14. Wenn die Christen „durch ihn zum Vater kommen (*προσχωρήσαντες τῷ θεῷ*)" *), so ist seine Lehre als das Mittel gedacht, durch welches er die Menschen zu Gott führt. Der Name, der ihm am häufigsten beigelegt wird, ist der des „Engels" und diesen trägt er, „weil er den Menschen kund thut (*διὰ τὸ ἀγγέλλειν*), was ihnen der Schöpfer des Alls offenbaren will. Dial. 56 u. 59. Er verkündet die Rathschlüsse Gottes „*ἀπαρακαλύπτως*". Als Lehrer (*διδάσκαλος*) der Menschen heisst er „Engel des grossen Rathschlusses". Dial. 76. „Den Christen ist es verliehen, zu hören, zu verstehen und gerettet zu werden durch diesen Christus, und Alles zu erkennen, was den Vater betrifft." „Sein Wort der Wahrheit und Weisheit ist feuriger und heller als die Sonne und dringt in die Tiefe des Herzens und Geistes". Dial. 121.

In engstem Zusammenhange mit der Lehrthätigkeit Jesu steht auch seine Wunderwirksamkeit **). Justin legt weder in den Apologien noch im Dialoge grosses Gewicht auf dieselbe. Er hat eine gewisse Scheu, diese Seite der Sache zu berühren, und unterlässt es fasst nie, darauf hinzuweisen, dass Jesu Wunder nur darum bedeutsam sind, weil der, welcher sie verrichtete, die wahre Lehre von Gott und überhaupt eine Lehre verkündigte, die den Stempel der Wahrheit und des göttlichen Ursprungs an der Stirn trug.

An und für sich betrachtet sind Wunder zweifelhafter Natur. Sie können dämonischen Ursprungs sein ***).

---

*) Vgl. Dial. 17. 43. 92. 116. 133.

**) Vgl. Credner, Beiträge I, 124.

***) Mit dieser nüchternen und vorsichtigen Beurtheilung der Wunderwirksamkeit Jesu hängt es zusammen, dass Justin auch den Christen nur die Kraft vindicirt, Dämonen im Namen Christi auszutreiben. Von sonstigen Wundern ist nicht die Rede.

Ueberhaupt ist die Christenheit der drei ersten Jahrhunderte noch weit entfernt von dem wüsten Wunderglauben und den sinnlosen Phantastereien,

Hier im Dialoge heisst es: „Eine Quelle lebendigen Wassers von Gott sprudelte auf in dem von Gotteserkenntniss wüsten Lande der Heiden: Christus erschien unter den Juden und heilte die von Geburt an (ἐκ γενετῆς) leiblich Verstümmelten, Blinden und Lahmen, so dass sie durch sein Wort wandelten, hörten und sahen. Und die Todten weckte er auf und machte, dass sie lebten. Und durch seine Werke (Wunder) bewog er die damaligen Menschen, dass sie ihn erkannten. Die, welche sahen, dass es geschah, sagten, dass es Zauberkünste seien (φαντασίαν μαγικήν). Ja sie wagten sogar zu sagen, er sei ein Magier und ein Verführer des Volks. Er aber that es in der Absicht, um die, welche an ihn glauben würden, davon zu überzeugen, dass, im Falle Jemand an einem körperlichen Leiden kranke, er ihn, wenn er die von ihm überlieferten Lehren beobachte, gesund bei der zweiten Parusie auferwecken und unsterblich, unvergänglich und schmerzensfrei machen werde. Dial. 69.

Aber auch die Lehrthätigkeit Jesu, welche wichtiger ist, als seine Wunderwirksamkeit, hätte nicht solchen Erfolg gehabt, wenn er nicht am Kreuze gestorben wäre. „Durch den gekreuzigten Christus haben die Heiden den Schöpfer aller Dinge (!) kennen gelernt.“ Dial. 34. Darum und weil nichts den Juden so anstössig war als das Kreuz Christi, wird im Dialoge der Tod Jesu mit besonderem Nachdruck behandelt.

Leiden und Sterben steht nicht im Widerspruche zur messianischen Würde. Das Werk der Erlösung kann von dem Sohne Gottes nur auf diesem Wege ausgerichtet werden. Der „Gekreuzigte“ ist der König von Israel und der Retter der Welt. Das soll bewiesen werden und zwar wiederum nur aus der Schrift.

Der Beweis kann nur gelingen, wenn man die Aufmerksamkeit darauf richtet, dass überall eine zwiefache Erscheinung Christi geweissagt ist: die erste Parusie, in der er unscheinbar, ohne Herrlichkeit und sterblich (ἄτιμος καὶ ἀειδὴς καὶ θνητός) erscheinen soll, und die zweite Parusie, in der er in Herrlichkeit auf den Wolken des Himmels erscheinen und von aller Welt erkannt werden wird. Die erste Parusie ist vorzugsweise Jes. 53, die zweite Daniel 7 geweissagt; aber im Grunde sind alle Weissagungen der Art, dass sie ihrem vollen Sinne nach nur verständ-

---

die in der Mitte des vierten Jahrhunderts zu wuchern beginnen. Hängt diese Wandelung vielleicht mit dem Siegesbewusstsein zusammen, das die Christenheit seit den Tagen Constantins erfüllte? Die zauberischen Wirkungen des Glaubens erscheinen jener Zeit werthvoller als die ethischen.

lich werden, wenn man zwei Parusien unterscheidet. Besonders gilt das von den Psalmen 110. 72. 24. Wie will man es z. B. erklären, dass in Ps. 24 von dem „Könige der Ehren“ gesagt wird, die Fürsten des Himmels sollen ihm die Thore öffnen, damit er, von den Todten auferstehend, gen Himmel fahren könne, und dass zugleich die Frage aufgeworfen wird: wer ist dieser König der Herrlichkeit? Nur wenn der König eine Zeit lang unbekannt und unerkannt in Niedrigkeit gewandelt hat, kann man so fragen.

Auf zwei Parusien deutet die Zweizahl der Böcke am grossen Versöhnungstage. Dial. 40. Zweierlei Erscheinungen Christi setzen die Weissagungen voraus, welche von dem Vorläufer, dem Elias handeln. Nach Sacharja wird Elias auftreten vor dem grossen und schrecklichen Tage des Herrn, also vor der zweiten Parusie, und doch hat auch die erste Parusie ihren Elias, Johannes den Täufer, den letzten Propheten. Er war Elias, weil der Geist des Elias auf ihm ruhte und weil nach seinem Auftreten der prophetische Geist nicht mehr wirksam war. Dial. 51.

Ausschliesslich von der ersten Parusie in Niedrigkeit handelt die Weissagung Jakobs. 1 Mos. 49, 11. Das Wort „er bindet sein Füllen an den Weinstock und an den Epheu das Füllen der Eselin“ deutet auf den Einzug des in Niedrigkeit erscheinenden Messias in Jerusalem und darauf, dass er durch seine erste Parusie die Heidenwelt sich unterthan machen wird; denn sie ist das „Füllen“ sofern sie ohne Zaum und Joch dahingelebt hat, d. h. ohne Gesetz, bis Christus sie durch seine Jünger belehrte und sie bewog, das Joch seines Wortes auf sich zu nehmen. Dial. 53.

Ebenso hat Sacharja die erste Parusie im Auge, wenn er sagt, der Hirt wird geschlagen und seine Jünger werden zerstreut werden. Sach. 13, 7.

Direkt auf den Tod Jesu deutet schon das prophetische Wort Jakobs „er wird seine Stola in Wein tauchen und seinen Mantel in Weinbeerblut (1 Mos. 49, 11)“; denn seine Stola sind die, welche durch sein Blut gewaschen werden, oder die durch ihn Vergebung der Sünden empfangen, und unter denen er allezeit mit seiner Kraft (*δυνάμει*) gegenwärtig ist, um augenfällig (*ἐναργῶς*) bei seiner zweiten Parusie unter ihnen zu weilen *).

---

*) Vgl. Dial. 114. 341. B. Das „*ἐν οἷς πάρεστι δυνάμει*“ heisst nicht „in denen er mit seiner Kraft wohnt“, sondern „unter denen, in deren Mitte er gegenwärtig ist mit seiner Kraft, d. h. mittelst seines Worts und seiner Lehre“. Von der mystischen Einwohnung Christi in den Herzen der Gläubigen sagt Justin nichts.



Die Sprache der Weissagung ist so klar, dass nur jüdische Hartnäckigkeit und Bosheit leugnen kann, es werde in der Schrift der Tod des Messias vorausgesagt. Haben doch die Juden, um das Zeugniss der Schrift zu beseitigen, die LXX gefälscht und Stellen, die evident den Kreuzestod dessen verkünden, der Gott und Mensch ist, eliminirt. Justin macht in dieser Beziehung namhaft eine Stelle aus Esra *). Zweitens nennt er eine Stelle aus Jeremias, welche sich aber in der LXX noch heute findet, nämlich 11, 19. Ausserdem soll aus Jeremias getilgt worden sein die Stelle: „Ἐμνήσθη δὲ κύριος ὁ θεὸς ἅγιος Ἰσραὴλ τῶν νεκρῶν αὐτοῦ, τῶν κεκοιμημένων εἰς γῆν χώματος, καὶ κατέβη πρὸς αὐτοὺς εὐαγγελίσασθαι αὐτοῖς τὸ σωτήριον αὐτοῦ.“ Endlich haben die Juden noch ein wichtiges Wörtchen aus dem 96. Psalm beseitigt, nämlich im 10. Verse, wo es heisst „ὁ κύριος ἐβασίλευσεν“. Dort haben sie den Zusatz „ἀπὸ τοῦ ξύλου“ fortgelassen **).

Sieht man ab von der Stelle Jerem. 11, 19, in Betreff derer sich Justin einfach geirrt hat, so legen seine Anführungen dafür Zeugniss ab, dass man schon sehr früh in der Kirche den Versuch machte, den Text der LXX zu bereichern. Justin ist des guten Glaubens, dass diese Zusätze von jeher zur Schrift gehört haben ***).

Diese exegetischen Operationen legen Zeugniss ab nicht nur von der Kritiklosigkeit jener Zeit, sondern auch von der Beflissenheit, für den christlichen Glauben eine möglichst sichere Grundlage zu gewinnen. Hier, wo es sich darum handelte, den Schriftbeweis aus dem A. T. zu führen, haben wir die Anfänge der christlichen „Theologie“ oder der christlichen „γνῶσις“ zu suchen. Und wen sonst kann man sich als Lehrmeister in der Kunst der Exegese denken, als die alexandrinisch gebildeten hellenisirten Juden der Diaspora, welche sich nach dem Uebertritt zum Christenthum rück-

---

*) „Τοῦτο τὸ πάσχα ὁ σωτὴρ ἡμῶν καὶ ἡ καταφυγὴ ἡμῶν. Καὶ ἐὰν διανοηθῆτε καὶ ἀναβῇ ὑμῶν ἐπὶ τὴν καρδίαν, ὅτι μέλλομεν αὐτὸν ταπεινοῦν ἐν σημείῳ, καὶ μετὰ ταῦτα ἐλπίσωμεν ἐπ' αὐτόν, οὐ μὴ ἐρημωθῇ ὁ τόπος οὗτος εἰς τὸν ἅπαντα χρόνον, λέγει ὁ θεὸς τῶς δυνάμεων· ἐὰν δὲ μὴ πιστεύσητε αὐτῷ μήδε εἰςακούσητε τοῦ κηρύγματος αὐτοῦ, ἔσεσθε ἐπίχαρμα τοῖς ἔθνεσιν.“ Dial. 72.

**) Vgl. Dial. 72 u. 73.

***) Maranus und Otto haben nachgewiesen, dass Lactanz die erste Stelle, Irenäus aber die zweite aus Jeremias kenne und dass der von christlicher Hand stammende Zusatz „ἀπὸ τοῦ ξύλου“ den Abendländern, Tertullian, Ambrosius, Augustin und Andern bekannt war. Vgl. Otto, Dial. c. Tr. 257. ss.



haltlos den heidenchristlichen Gemeinden angeschlossen hatten? Sie waren die „Gelehrten" der Heidenkirche; sie besassen die erforderliche Schriftkenntniss; an ihnen hat sich ein Mann wie Justin gebildet, ohne von seiner heidnisch-philosophischen Weltanschauung lassen zu können.

Weissagungen des Todes Christi am Kreuz findet Justin überall. Schon im Paradiese giebt es ein rettendes Holz. Der Baum des Lebens im Paradiese ist ein Vorbild dessen, der als Mensch am Holze gekreuzigt worden ist, um in Herrlichkeit zu erscheinen und Leben zu wirken. Mit einem Holze oder einer Ruthe schlug Moses das rothe Meer zur Errettung des Volks und den Felsen zu seiner Erquickung. Mit Stäben machte Jakob die Schafe fruchtbar zu seinem Gewinn. Auf einer hölzernen Leiter sah er den Engel des Herrn stehen. Eine Ruthe erwies Aaron als den Priester Gottes. Als Ruthe und Zweig aus der Wurzel Isai wird Christus von Jesaias verkündet. David nennt den Gerechten einen Baum, der seine Frucht bringt zu seiner Zeit. Bei einem Baume, einer Eiche, erschien der Herr dem Abraham. Siebenzig Weiden (Holz) fand das Volk, als es den Jordan (das rothe Meer) überschritten hatte. Durch Stecken und Stab empfängt David Trost von Gott. Mit einem Holz brachte Elisa das eiserne Beil aus dem Wasser, da die Prophetenknaben ein Haus bauen wollten, in dem das Gesetz und die Befehle Gottes verkündet werden sollten, wie denn auch unser Christus uns, die wir getaucht sind in schwere Sünden (βαβαπτισμένους ταῖς βαρυτάταις ἁμαρτίαις), durch seine Kreuzigung am Holze und durch Reinigung mit Wasser erlöste und ein Haus des Gebets und der Anbetung errichtete. Dial. 86.

Häufig begegnet uns auch im A. T. die Gestalt des **Kreuzes**. Auf das Kreuz deuten „παραβολαὶ καὶ τύποι" bei allen Propheten. Vor Allem die kreuzförmig zum Gebet ausgebreiteten Arme Mosis in der Schlacht gegen Amalek *). Durch das Kreuz stärkte er das Volk, nicht durch sein Gebet; denn er kniete nicht, sondern sass, während doch das Gebet auf den Knieen, das mit Wehklagen und Thränen verbunden ist, Gott am meisten bewegt.

Auf das Kreuz deutet auch das Einhorn, 5. Mos. 33, 13 ff., vor Allem aber die eherne Schlange. Denn als Typus und Zeichen wurde sie aufgerichtet zur Rettung für die, welche glaubten, dass durch die Kreuzigung der Schlange Rettung von derselben denen zu Theil werde, die ihre Zuflucht nehmen zu dem, der seinen gekreuzigten Sohn in die Welt sandte. Denn nicht Glauben

*) Vgl. Dial. 90 und **Barnab.** XII, 3.

an die Schlange fordert der prophetische Geist, sondern das Geheimniss der Erlösung ist hier vorherverkündigt *).

Tod und Kreuzigung Jesu und die erlösende Wirkung seines Kreuzestodes ist vor Allem vorgebildet durch das Passahlamm. „Das Geheimniss des Lammes war ein Typus des Christus, mit dessen Blut die, welche an ihn glauben, gemäss dem Glauben an ihn (*κατὰ τὸν λόγον τῆς εἰς αὐτὸν πίστεως*) ihre Häuser, d. h. sich selbst salben.“ Dial. 40. Die ursprüngliche Passahfeier hatte nur zeitweilig Bedeutung. Sie musste aufhören nach der Zerstörung Jerusalems. Aber das gebratene Lamm ist „ein Symbol des Kreuzesleidens“, das Christus auf sich nehmen sollte; denn die Spiesse, an denen das Lamm zubereitet wird, bedeuteten das Kreuz, an dem Christus stirbt.

Die wichtigsten Weissagungen vom Leiden und Tode des Messias bleiben aber immer Jes. 53 und nächstdem der 22. Psalm, den Justin c. 97—106 auf alle einzelnen Momente der Leidensgeschichte deutet. Wort für Wort hat sich dieser Psalm erfüllt. Die Geschichte des Leidens im Garten Gethsemane und alle Vorgänge seines Todes am Kreuze sind hier vorausverkündigt. Besonderes Gewicht legt Justin dabei (c. 99) auf den Gebetskampf in Gethsemane. Er bezeugt ebenso wie der Ausruf: „Mein Gott, warum hast du mich verlassen“, dass Jesus in Wahrheit ein leidensfähiger Mensch gewesen ist, obgleich er Gottes Sohn war.

Wer aber aus dem Gebetskampf und aus dem Worte am Kreuze folgert, Jesus habe nicht gewusst, dass er leiden werde, der macht sich eines Irrthums schuldig. Gott fragte auch den Cain, wo Abel sei, und wusste es doch. So auch Jesus. Er fragt, „damit nicht seine Unwissenheit, sondern die Unwissenheit derer, die da sagten, er sei nicht Christus und meinten, sie würden ihn tödten und er werde, wie ein gewöhnlicher Mensch im Hades bleiben, offenbar werde“. Dial. 99.

Es genügt in Justins Augen, dass das prophetische Wort überall auf Leiden, Tod und Kreuz des Messias hindeutet. Auf die Frage nach der Nothwendigkeit des Leidens und Sterbens Jesu einzugehen und den Zusammenhang zwischen Kreuzestod und Erlösung nachzuweisen, erscheint ihm weniger wichtig. Nur beiläufig berührt er diese Seite der Sache und bemerkt, es sei zwar der Fluch über alle Menschen verhängt, die gekreuzigt werden, aber auf Christo ruhe er nicht, da er vielmehr die rettet, welche

*) Vgl. Dial. 91 und Barnab. XII, 5—7.

gethan haben, was des Fluchs würdig ist*). Seine Kreuzigung ist nur scheinbar ein Fluch (δοκοῦσα κατάρα)**).

Es verhält sich damit folgendermassen***). „Das ganze Menschengeschlecht ist, wenn es nach dem Gesetze Mosis beurtheilt wird, unter dem Fluche (ὑπὸ κατάραν ὂν κατὰ τὸν νόμον Μωυσέως). Denn es heisst: verflucht ist Jedermann, der nicht bleibt in Allem was geschrieben steht im Buche des Gesetzes, dass er es thue. Und Niemand hat genau Alles gethan, sondern die Einen haben es mehr, die Anderen weniger beobachtet. Wenn also die, welche unter dieses Gesetz gestellt sind, unter dem Fluche stehen, so stehen die Heiden, die den Götzen dienen, widernatürlichen Lüsten fröhnen und Alles thun, was es Böses giebt, doch offenbar auch unter dem Fluche. Wenn nun der Vater des Alls den Rathschluss fasste, dass sein Christus für die Menschen aus allen Völkern den Fluch, der auf Allen lastete, auf sich nehmen sollte (ἀναδέξασθαι), indem Gott wusste, dass er ihn, nachdem er gekreuzigt worden und gestorben war, auferwecken werde: warum sagt ihr (Juden) von ihm, der es auf sich nahm, Solches nach dem Willen des Vaters zu leiden, dass er als ein Verfluchter gelitten habe?“

Das Wort: „verflucht ist jeder der am Holze hängt“, stärkt nur unsere Hoffnung, die wir auf diesen gekreuzigten Christus setzen. Denn das Wort ist nicht so gemeint, als verfluche Gott diesen Gekreuzigten, sondern es sagt (!), dass der Fluch Jeden treffen wird, der nicht erkennt, dass er (Christus) der vor allen Wesen Existirende ist, der ewige Priester und König und Christus Gottes. Dial. 96. „Also der leidensfähige und gekreuzigte Christus ist nicht vom Gesetz verflucht worden, sondern er allein rettet die, welche nicht ablassen von dem Glauben an ihn.“ Dial. 111.

Jesus hat, das ist Justins Meinung, auf sich genommen, als der von Gott Verfluchte zu erscheinen, um die zu retten, welche in Wirklichkeit unter dem Fluche waren. Den naheliegenden Gedanken, dass Christus die Strafe der Kreuzigung, ohne sie verschuldet zu haben, zur Rettung derer auf sich nehmen musste, welche sie verschuldet hatten — spricht er nirgends aus.

Ueber die Wirkungen des Todes Christi, über seine erlösende Kraft sowie über die Bedingungen, unter denen der sündigen Welt die Frucht des Leidens und Sterbens Jesu zu Theil

---

*) Dial. 94. 322. C.
**) Dial. 90. 317. D.
***) Vgl. Dial. 95.

wird, äussert sich Justin oft genug und in ziemlich gleichlautenden Wendungen. Alles, was er in dieser Beziehung sagt, lässt sich in den Satz zusammenfassen: Christus reinigt die, welche an ihn glauben und seinen Worten nachleben durch sein Blut, bringt ihnen durch sein Leiden Heilung, befreit sie durch seinen Tod vom Tode und zerstört somit durch seinen Kreuzestod die Macht des Teufels.

Es heisst: wie das Blut des Passahlammes die Juden rettete, so wird auch das Blut Christi die, welche sich im Glauben mit demselben salben, erretten. Das rothe Seil der Rahab rettete die Kundschafter und Rahab, zum Zeichen, dass das Blut Christi diejenigen erlöst, welche früher ungerecht waren, indem sie Vergebung der Sünden empfangen und nicht mehr sündigen. Dial. 111 *). Das Blut der Beschneidung ist abgethan und wir sind zum Glauben an das erlösende Blut hindurchgedrungen (*αἵματι σωτηρίῳ*). Dial. 40. Alle Propheten weisen darauf hin, dass „die, welche an ihn glauben, abgewaschen werden (*ἀποπλύνειν*) durch sein Blut". Dial. 54. Er hat die Sünder erlöst durch seinen Kreuzestod und hat sie gereinigt durch Wasser. Dial. 86. Christus that, wie Jakob, Sklavendienste bis zum Kreuz für Menschen aus allerlei Volk, indem er sie durch Blut und das Geheimniss des Kreuzes zu seinem Eigenthum machte. Dial. 134.

Denselben Gedanken der Reinigung drückt Justin in einem andern Bilde aus, wenn er sagt: „Wir glauben an Christus den gekreuzigten Hohenpriester, und haben durch die Gnade (*χάρις*), die nach dem Willen des Vaters von unserem Jesus ausgeht, die schmutzigen Lumpen, mit denen wir bekleidet waren, ausgezogen. Er hat uns zugesagt, dass er uns mit den bereit gehaltenen Gewändern bekleiden und das ewige Reich bescheiden wolle, wenn wir seine Gebote thun." Dial. 116. Wir sind aus dem Feuer gerissen, sofern wir von den früher begangenen Sünden gereinigt und aus der Trübsal und dem Brande, den uns der Teufel und seine Diener anzünden, herausgerissen sind durch Jesus den Sohn Gottes, wie jener Hohepriester Josua, der ein aus dem Feuer gerissener Brand genannt wird, weil er Vergebung der Sünden empfangen hatte und weil der Satan, der ihm widerstand, gerichtet war. „So sind auch wir, die wir durch den Namen Jesu wie Ein Mann an Gott, den Schöpfer des Alls, glauben, durch den Namen des eingebornen Sohnes unserer unreinen Kleider d. h. unserer

*) Vgl. Clem. I ad. Cor. XII, 7.

Sünden entkleidet. Durch das Wort seiner Berufung entzündet, sind wir das priesterliche wahre Gottesvolk geworden.“ Dial. 116.

Allgemeiner lauten die Wendungen: Jesus hat es auf sich genommen, Mensch zu werden und sich kreuzigen zu lassen für das Menschengeschlecht, das von Adam an in Irrthum und Tod gefallen war. Dial. 88. Gott hat sich aller Menschen durch das Geheimniss des Gekreuzigten erbarmt. Dial. 106. Er war „das Opfer für alle Sünder, die Busse thun wollen für ihre Sünden, und (um derselben willen) sich Fasten auferlegen“. Dial. 40. Durch seine Wunden kommt Heilung denen, welche durch ihn zum Vater kommen. Dial. 17.

Auf die Ueberwindung des Teufels und des Todes beziehen sich folgende Wendungen: wir sollen Gott dafür danken, dass er uns von der Schlechtigkeit in der wir lebten (*γεγόναμεν*) befreit und alle Herrschaften und Gewalten (*ἀρχὰς καὶ ἐξουσίας*) völlig durch den zerstört hat, der leidensfähig geworden ist nach seinem Rath, und gelitten hat für die, welche ihre Seelen von aller Bosheit reinigen*). „Dem gekreuzigten Christus wohnt eine geheimnissvolle Kraft (*κρυφία δύναμις*) Gottes inne, denn vor ihm zittern die Dämonen und überhaupt alle Mächte und Gewalten der Erde.“ Dial. 49. Christus wurde Mensch, damit auf diesem Wege (*οἰκονομία*) die Schlange und die bösen Engel vernichtet, der Tod verachtet und für die, welche an ihn glauben und ihm gefällig leben, völlig abgethan würde. Dial. 45.

Trotz der zahlreichen Aussagen über die erlösende Wirkung des Todes Christi begegnen wir nirgends einer lehrhaften Auseinandersetzung. Und wenn er einmal den Versuch macht, zu erklären, in welchem Sinne Christus den Fluch der Sünder getragen habe, oder auf welche Weise das Blut Christi die Bussfertigen reinige, verräth er seine Unfähigkeit, in den Sinn der christlichen Sprache einzudringen, die er mit so grosser Plerophorie und Geläufigkeit handhabt. Nichts ist darum unberechtigter, als ihm auf Grund einzelner Wendungen und darauf hin, dass er von Christo sagt, er sei der Hohepriester und das Opfer für alle Sünder, eine „Lehre“ von der versöhnenden Wirkung des Todes Christi oder gar den Gedanken der stellvertretenden Genugthuung beizumessen. Wer, wie er, die Wirkungen des Todes Christi nur denen zu Gute kommen lässt, die sich, nachdem sie die Erkenntniss des wahren Gottes gewonnen haben, bekehren und sündlos leben, der hat

---

*) Dial. 41. 260. A.

weder von der Erlösung noch von der Versöhnung eine richtige Vorstellung.

Sein Unvermögen, die Gedanken, welche in seinen Worten enthalten sind, selbständig zu entwickeln, ist das stärkste Zeugniss dafür, dass er nicht eigene Lehren vorträgt, die er sich aus der Schrift zurecht gelegt hat, sondern dass er mit einem schon vorhandenen Lehrstoff und mit üblichen Beweismitteln operirt. Aus dem, was er in dieser Beziehung sagt, können wir mit Sicherheit entnehmen, was die Gemeinde glaubte. Der Gemeinde verdankte er die beseligende Erkenntniss, dass das Blut Christi von Sünden reinige, dass sein Leiden alle Schäden heile und sein Tod die Macht des Todes und Teufels breche. Was bedurfte es weiterer Auseinandersetzungen? Die Wahrheit dieser Lehre hing nicht ab von einer lehrhaften *ἀπόδειξις*, sondern war durch das Zeugniss des A. T.'s sicher gestellt. Gott selbst hatte der Welt dieses Verständniss des Todes Christi erschlossen.

e) **Auferstehung, Himmelfahrt und zweite Parusie (das Millennium).**

Von der Auferstehung und Himmelfahrt ist nur beiläufig die Rede; von der zweiten Parusie dagegen ebenso nachdrücklich wie von der Geburt aus der Jungfrau und vom Kreuzestode. Auferstehung und Himmelfahrt gehören zwar wesentlich zu den Stücken, durch welche Christus sein Erlösungswerk vollbracht hat, auch sind sie wesentliche Merkmale seiner Messiaswürde und Gottessohnschaft, weil sie von den Propheten geweissagt sind *), aber ihre eigentliche Bedeutung haben sie insofern, als sie die Voraussetzung der Verklärung und der Wiederkunft Christi bilden.

Wir sind — heisst es Dial. 41 — beschnitten worden von Irrthum und Bosheit durch unseren Herrn Jesus Christus, der von den Todten auferstand am ersten Tage der Sabbathe. Denn der erste Tag der Woche, welcher der erste von allen Tagen werden sollte, wird der achte genannt nach der Zahl aller Tage der wiederkehrenden Periode, ist aber und bleibt der erste. Im Namen des Auferstandenen werden die Teufel ausgetrieben. Dial. 85. Am dritten Tage sollte Christus auferstehen; denn er hatte selbst auf seine Auferstehung als auf das Zeichen des Propheten Jonas hingewiesen. Damit wollte Jesus die Juden als das Geschlecht bezeichnen, das ehebrecherischer sei als die Niniviten. Denn diese thaten von Herzen Busse und glaubten, dass Gott barmherzig und

*) Dial. 73 und 85.



menschenfreundlich sei gegen die, welche sich bekehren von ihrer Bosheit. Aber die Juden achteten nicht auf das Wort Jesu und auf das, was er das Zeichen des Jonas genannt hatte; sie bekehrten sich nicht nach seiner Auferstehung, sondern verbreiteten die Lüge, es sei durch Verführung eines gewissen Jesus, eines Galiläers, eine gottlose und frevelhafte Sekte (*αἵρεσίς τις ἄθεος καὶ ἄνομος*) entstanden; er sei gekreuzigt worden, seine Jünger aber hätten ihn bei Nacht aus dem Grabe gestohlen und die Nachricht verbreitet, er sei von den Todten auferstanden und gen Himmel gefahren. Dial. 107 u. 108.

Von der Wirksamkeit des auferstandenen und zur Rechten Gottes erhöhten Christus ist nur selten die Rede. Der Auferstandene hat vor der Himmelfahrt seinen Jüngern die Nothwendigkeit seines Todes klar gemacht und sie zur Busse für ihren Abfall und zum Glauben bewogen. Vgl. Dial. 76. Der Auferstandene theilt die Gaben (*δόματα*) und Kräften des Geistes (*χαρίσματα*) aus, nachdem die Wirksamkeit des prophetischen Geistes aufgehört hat. Ob hier eine unmittelbar in das Geistesleben der Gemeinde und ihrer einzelnen Glieder eingreifende Thätigkeit gemeint ist, bleibt dahin gestellt. Die Bezeichnungen Christi als des ewigen Königs und ewigen Hohepriesters scheinen auf ein Wirken und Walten des Lebendigen in der Gemeinde hinzudeuten, aber man erfährt nicht, wie dasselbe zu denken ist, und ob Justin darunter etwas Anderes versteht als die Wirksamkeit der Lehre Jesu *).

Zahlreich sind die Stellen die von der zweiten Parusie Christi handeln, da er erscheinen wird in Herrlichkeit auf den Wolken des Himmels inmitten der heiligen Engel.

Vorbereitet wird dieselbe durch die Erscheinung „des Menschen der Sünde (*ἄνθρωπος τῆς ἀνομίας*), der Blasphemisches und Frevelhaftes gegen den höchsten Gott redet“ **). Er wird herrschen „eine Zeit und Zeiten und eine Hälfte der Zeit“. Nach der jüdischen Auslegung ist *καιρός* ein Zeitraum von hundert Jahren. Darnach würde er wenigstens 350 Jahre regieren. Justin fixirt die Zeit seiner Herrschaft auf drei und ein halbes Jahr. Dial. 32. Er nennt den Menschen der Sünde auch den „*ἄνθρωπος τῆς ἀποστασίας*“, der gegen den Höchsten Maassloses (*ἔξαλλα*)

*) Weizsäcker a. a. O. S. 115 beruft sich auf das „*ἐν οἷς ἀεὶ δυνάμει πάρεστι* (Dial. 54), um Justin lehren zu lassen, „dass Jesus in den Gläubigen im Geiste gegenwärtig sei“. Wir können diese Stelle, wie schon gezeigt, nicht so fassen.

**) Vgl. Daniel 7, 25 und 2 Thessal. 2, 8.

redet und auf Erden Gesetzwidriges gegen die Christen unternimmt *). Genau so wie Paulus behauptet Justin, er stehe schon vor der Thür. Dial. 32. Seine Vorläufer sind die „Häresien und falschen Propheten, die im Namen Christi auftreten". Dial. 51.

Christus wird kommen, wenn seine Feinde niedergeworfen sind, und zunächst das tausendjährige Reich aufrichten, nachdem er zuvor die Gläubigen auferweckt hat. Mit der Aufrichtung des Reichs fällt die Wiederherstellung Jerusalems zusammen. Ob Elias, den er als Vorläufer der zweiten Parusie bezeichnet, vor oder nach der Aufrichtung des tausendjährigen Reichs auftritt, könnte zweifelhaft sein, da er vor dem „grossen und schrecklichen Tage des Herrn" erscheinen soll. Aber Justin erklärt ausdrücklich, der „grosse und schreckliche Tag" sei „die zweite Parusie". Zunächst erweckt Christus die gestorbenen Christen, die Patriarchen, Propheten, frommen Juden und Judengenossen; dann folgt die Aufrichtung des tausendjährigen Reichs und die Wiederherstellung Jerusalems, wo Christus in Mitten der Seinigen regieren wird, darauf die zweite und allgemeine Auferstehung aller Menschen und das Gericht und darauf das Ende der Welt.

Entscheidend für diese Auffassung der Dinge ist Dial. 80 u. 81. Hier erfahren wir aber auch, dass die Meinungen über das tausendjährige Reich innerhalb der Christenheit schon damals auseinandergingen.

Trypho fragt: „Glaubt ihr wirklich, dass diese Stätte Jerusalems wieder aufgebaut, euer Volk dorthin zusammengeführt und dort mit Christo fröhlich sein wird und zwar in Gemeinschaft mit den Patriarchen und mit den Propheten und mit den Heiligen aus dem jüdischen Volk und aus der Zahl derer, die vor der Ankunft Christi Proselyten desselben gewesen sind? Oder ist es nur ein scheinbares Zugeständniss um deine Ueberlegenheit in der Forschung (ζήτησις) zu documentiren? **)"

Justin antwortet: „Ich bin nicht so niedrig, dass ich anders rede, als ich denke. Ich habe es dir gegenüber schon früher ausgesprochen, dass ich so denke und viele Andere ebenso, wie ja auch ihr wisst (?), dass es also geschehen wird. Es giebt aber Viele, die an der reinen und frommen Lehre der Christen festhalten und doch daran nicht glauben. Denn dass die sogenannten Christen, die in Wirklichkeit atheistische und gottlose Häretiker sind, in allen Stücken Blasphemisches und Gottloses und Sinn-

*) Dial. 110. 336. D.

**) Dial. 80. 306. B.

loses lehren, das habe ich gesagt. (Von denen ist also nicht die Rede.) Ich aber will nicht Menschen oder menschlichen Lehren Gehör geben, sondern Gott und den von ihm stammenden Lehren. Wenn ihr nun auf Einige gestossen seid, die Christen genannt werden und das nicht lehren, sondern sich erfrechen, den Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs zu lästern, und die da sagen, dass eine Auferstehung der Todten nicht stattfinden werde, die Seelen vielmehr gleich nach dem Tode in den Himmel aufgenommen werden: so erkennt sie nicht als Christen an. Wird doch auch jeder richtig Urtheilende die Sadducäer und die ihnen ähnlichen Sekten der Genisten, Meristen, oder Galiläer, Hellenianer, Pharisäer und Baptisten nicht für Juden halten, sondern nur dem Namen nach als Juden und Kinder Abrahams gelten lassen, welche Gott nur mit den Lippen bekennen, dem Herzen nach aber fern von ihm sind. Ich aber und die, welche in allen Stücken rechtgläubige (*ὀρθογνώμονες*) Christen sind, — wir wissen, dass eine Auferstehung des Fleisches sein wird und dass tausend Jahre sein werden in dem gebauten, geschmückten und erweiterten Jerusalem, wie die Propheten Ezechiel und Jesaias und die Anderen lehren (Jes. 65, 17 ff.). Jesaias sagt ja: „Gemäss den Tagen des Holzes werden die Tage meines Volks sein.“ Daher wissen wir, dass tausend Jahre in geheimnissvoller Weise geweissagt sind (*ἐν μυστηρίῳ μηνύει*). Auch das Wort „der Tag des Herrn ist gleich tausend Jahren“ gehört hierher. Endlich hat „auch unter uns ein Mann (*ἀνήρ τις*) mit Namen Johannes, einer der Apostel Christi, in der Apokalypse, die ihm geworden ist, gesagt, dass die, welche unserem Christus glauben, tausend Jahre in Jerusalem zubringen werden, und dass darauf die allgemeine und, um es kurz zu sagen, ewige und alle ohne Ausnahme treffende Auferstehung und das Gericht stattfinden werden. Das hat auch unser Herr gesagt, wenn er spricht: sie werden nicht freien noch sich freien lassen, sondern den Engeln gleich sein, da sie Kinder Gottes in der Auferstehung sind (*τέκνα τοῦ θεοῦ τῆς ἀναστάσεως ὄντες*).“ Dial. 80 und 81.

An diese Stelle schliessen sich zwei andere, die unbestimmter vom tausendjährigen Reiche handeln und nur durch das früher Gesagte verständlich werden. Es heisst Dial. 113: Wie Josua das Volk in das heilige Land einführte, so wird Jesus Christus die Diaspora des Volks bekehren und wird austheilen das gute Land einem Jeden, aber nicht wie Josua. Denn jener gab ihnen ein zeitliches Erbe, da er ja nicht Christus, der Gott, oder der Sohn Gottes war; dieser aber wird uns ein ewiges Besitzthum ver-

leihen *). Denn er ist es, von dem an (von dessen Erscheinung an — ἀφ' οὗ) und durch den der Vater Himmel und Erde erneuern wird. Er ist es, der in Jerusalem als das ewige Licht strahlen wird; er ist der König von Salem nach der Ordnung Melchisedeks und der ewige Priester des Höchsten. — Daran schliesst sich Dial. 139. Justin hat vom Fluche Noah's über Canaan und vom Segen, der Sem und Japhet verheissen ist, gesprochen. Diese Weissagung ist nach seiner Deutung dadurch erfüllt, dass die Juden oder die Semiten in das Land der Canaaniter eingedrungen sind. Darauf haben die Japhetiden d. h. die Römer das Land in Besitz genommen und das Gericht an Israel vollzogen. Canaan aber ist der Sclave beider, der Semiten und Japhetiden geworden. „Nun ist Christus mit der ihm vom allgewaltigen Vater (παντοκράτορος πατρός) verliehenen Macht erschienen und ruft zur Freundschaft und zum Segen und zur Reue und zum friedlichen Zusammenleben (συνοικία), in eben dem Lande, dessen Besitz er allen Heiligen verheissen hat **). Daher wissen die Menschen aus allerlei Volk, aus allen Gegenden, Sclaven wie Freie, welche an Christus glauben und die in seinen Worten und in den Worten der Propheten enthaltene Wahrheit erkannt haben, dass sie mit ihm in jenem Lande sein und das Ewige und Unvergängliche ererben werden."

Ueberblickt man diese Stellen, so lässt sich nicht leugnen, dass er zwar an der Lehre vom tausendjährigen Reiche als an einem Stücke der vollkommenen Orthodoxie festhalten will, aber nicht recht weiss, wie er dasselbe verwerthen soll. Die Begründung aus dem A. T. ist mehr als dürftig, wenigstens was die tausend Jahre betrifft; die Zahl entnimmt er der kirchlichen Lehre und dem Zeugniss der Apokalypse, um sie mühsam in das A. T. hineinzudeuten. Nur die Weissagungen von der Zurückführung des Volks in das Land Canaan und von der Wiederherstellung Jerusalems gaben ihm Anhaltspunkte. Doch lässt er in der Deutung dieser Stellen jeden Gedanken an die Bekehrung Israels und an die Zurückführung des jüdischen Volks in das jüdische Land fallen, und bezieht Alles auf die Christen und auf die, welche vor Christo in Frömmigkeit und Gerechtigkeit gelebt haben. Was

---

*) Da hier für „Diaspora des Volks" schlechtweg „ἡμῖν" gesagt wird, so ist von einer Bekehrung der Juden nicht die Rede Die in allen Ländern zerstreuten Christen sind die Diaspora, welche von Christo bekehrt ist.

**) Dial. 139. 369. A: εἰς συνοικίαν καλῶν, τὴν ἐν τῇ αὐτῇ γῇ τῶν ἁγίων πάντων μέλλουσαν γίνεσθαι, ἧς διακατάσχεσιν ἐπήγγελται.

unter solchen Umständen die Aufrichtung des Reichs noch für einen Zweck hat, ist nicht ersichtlich. Ob die ausserchristliche Welt durch das Dasein des Reichs der Herrlichkeit in ihrer Mitte zum Glauben geführt oder zur äussersten Entfaltung des Widerstandes provocirt werden soll, erfährt man nicht. Der Antichrist ist jedenfalls schon besiegt und von einem nochmaligen Ausbruche des Kampfes gegen Christus und sein Reich nach Ablauf der tausend Jahre vor der zweiten Auferstehung ist auch nicht die Rede.

Es kann daher nicht Wunder nehmen, dass schon zur Zeit Justins viele Christen von dem Wiederaufbau Jerusalems, von der Versammlung aller Christen im heil. Lande und von der tausendjährigen Herrschaft Christi von Jerusalem aus nichts mehr wissen wollten. Wo einmal in der Christenheit die Ansicht Raum gewonnen hatte, dass es im Grunde niemals ein jüdisches Gottesvolk gegeben habe; dass die Christen schlechtweg das Volk Gottes seien; dass es vor Christo nur einzelne Gläubige und Fromme gegeben habe, Patriarchen, Propheten u. s. f., und dass diese auch als Christen vor Christo anzusehen seien: hatte das Millennium seinen Zweck und seine Bedeutung verloren. Eines Abschlusses der Geschichte Israels bedurfte es nicht mehr. Warum sollte also Christus nicht sofort die Todten auferwecken, das Gericht halten und die ewige Seligkeit austheilen? Eine Zeit lang hielt man noch unter dem Einflusse der kirchlichen Tradition und im Gehorsam gegen den Buchstaben der alten und neuen Prophetie an den einzelnen Stücken der christlichen Hoffnung fest, dann suchte man sich durch Deutungen über den Wortlaut hinwegzuhelfen und drängte die einzelnen eschatologischen Vorgänge in einen grossen Schlussact zusammen. Justin gewährt uns einen Einblick in den Umwandelungs-Process der Eschatologie *).

Justin legt trotz gläubigen Anschlusses an die „Lehre“ mehr Gewicht auf die Auferstehung des Fleisches als auf die Wieder-

*) Wer den Chiliasmus schlechtweg für eine jüdische und judenchristliche Ansicht erklärt und Justin um seines Chiliasmus willen zu den ebjonitisch Gesinnten zählt, übersieht, dass seiner Eschatologie das wesentlichste Stück des jüdischen Chiliasmus fehlt. Vgl. W. Volck „die neueste Bekämpfung des Chiliasmus“, Dorpater Zeitschrift X. S. 464—468. Man muss eben den heidenchristlichen Chiliasmus von dem judenchristlichen unterscheiden. Der heidenchristliche trug den Keim des Todes in sich und musste ein Ende nehmen, nicht wegen Verweltlichung der Kirche oder im Conflict mit geistigeren Auffassungen, sondern einfach darum, weil das Millennium zwecklos erschien, nachdem die christliche Kirche sich schlechtweg für das wahre Israel erklärt hatte.

herstellung Jerusalems und die tausend Jahre. An den christlichen Häretikern rügt er im Grunde nur die Leugnung der Auferstehung und die Meinung, dass die Seele sofort nach dem Tode in den Himmel komme, beiläufig auch die Verwerfung des tausendjährigen Reichs. Die Christen, welche nicht an das Millennium glauben, sind gute Christen, nur nicht „κατὰ πάντα ὀρθογνώμονες“.

Beiläufig erfahren wir hier Justins Meinung über den Zustand der Seelen nach dem Tode. Sie befinden sich alle im Hades. Die Juden irrten, sagte er, wenn sie meinten, Jesus werde nach dem Tode „wie ein gewöhnlicher Mensch“ im Hades bleiben. Dial. 99. Es ist eine häretische (offenbar gnostische) Lehre, dass die Seelen nach dem Tode in den Himmel zurückkehren. Dial. 80. Im Hades warten sie auf die Auferstehung und das Gericht, die Seelen der Gerechten an einem besseren, die der Gottlosen an einem schlechteren Ort. Dial. 5. Sie haben auch im Hades und abgelöst vom Leibe eine Empfindung ihres Zustandes. Für die Fortdauer der Seele und ihren Aufenthalt im Hades spricht besonders die Geschichte von der „Bauchrednerin“ (zu Endor), welche die Seele Samuels citirte. Dial. 105. Im Hades und schon beim Abscheiden aus dem Körper sind die Seelen der vor der Ankunft Christi Gestorbenen den Angriffen der Dämonen ausgesetzt, ja gewissermassen in ihrer Gewalt. Die Seelen der Christen sind dieser Gefahr entrückt, wenn die Gläubigen bei ihrem Lebensende Gott um Hülfe gegen die Dämonen anflehen, wie auch Christus selbst bei seinem Tode seinen Geist in die Hände Gottes befohlen hat. Dial. 105.

Während Justin den Chiliasmus nur als Kirchenlehre und um der Weissagung gerecht zu werden, festhielt, haben die Auferweckung der Todten, das Gericht und die Austheilung des ewigen Lohns bei der zweiten Parusie Christi für sein eigenes „System“ die höchste Bedeutung. Durch den ganzen Dialog ziehen sich die Hinweisungen auf den ewigen Lohn und die ewigen Strafen, die nach dem Tode und nachdem die Seelen der Verstorbenen wieder mit ihren Leibern bekleidet worden sind ausgetheilt werden. Zu einer zusammenhängenden Entwickelung dieses Lehrstücks und zu einer eingehenderen Beweisführung fühlte er sich nicht veranlasst, da in diesem Punkte keine Differenz zwischen Juden und Christen obwaltete. Es handelte sich hier einzig und allein darum, zu beweisen, dass Jesus der sei, durch den Gott die Todten auferwecken, das Gericht halten und das ewige Leben austheilen werde.

So gewiss nun Christus die von Geburt Blinden, Tauben und Lahmen durch sein Wort geheilt, die Todten auferweckt und ihnen das Leben gegeben hat, so gewiss wird er die, welche die von ihm überlieferten Lehren treu befolgen, wenn sie an einem körperlichen Gebrechen kranken, bei seiner zweiten Parusie gesund wiedererwecken und ihnen verleihen „unsterblich, unvergänglich und frei von aller Traurigkeit zu sein" *). Wenn Christus es durch seine Menschwerdung dahin gebracht hat, dass der Tod von denen, die ihm glauben, verachtet wird, so kann er auch bewirken, dass der Tod völlig aufhört (*παύσηται τέλεον, ὕστερον μηκέτ᾽ ὤν*). Er wird die Einen ins Gericht und in die Verdammniss (*καταδίκην*) des Feuers zu unaufhörlicher Strafe verstossen, die Andern aber der Leidenslosigkeit, der Unvergänglichkeit und der Unsterblichkeit theilhaft machen **).

Klar und deutlich sagt die Weissagung, dass der, welcher sterben und vom Tode auferstehen wird, „der Richter aller Lebendigen und Todten sein soll". Gott wird durch ihn alle Menschen bis auf Adam richten ***).

Die Strafe der Verdammniss, welche die Gottlosen trifft, wird wie die Seligkeit der Gerechten ewig sein. Auch Dial. 5, wo gesagt wird, die Seelen, welche in Gottes Augen dessen würdig sind, werden nicht mehr sterben, die anderen werden gestraft so lange Gott will, dass sie existiren und gestraft werden, ist nur der Gedanke ausgesprochen, dass die Existenz der Seelen in jedem Augenblicke von dem Willen Gottes abhänge. Sie könnten ihrem Wesen nach ebenso gut aufhören, wie fortleben. Aber Gott will eben, dass sie ewig leben und leiden.

Nicht ganz klar ist es, ob Justin eine nach dem Ende des Millenniums eintretende Weltvernichtung oder eine Weltverklärung lehrt. Semisch behauptet die erstere, Weizsäcker entscheidet sich für die letztere. Für die Weltverklärung spricht nur Eine Stelle. Dial. 113 heisst es: Christus ist es, von dem an und durch den der Vater den Himmel und die Erde erneuern wird (*καινουργεῖν*). Aber diese Stelle bezieht sich auf die Zeit des Millenniums. In den Apologien lehrt er die Weltverbrennung.

Den eschatologischen Erörterungen Justins im Dialoge merkt man es an, dass sie wesentlich dazu dienen sollen, Jesum als den von den Propheten geweissagten Christus und Sohn Gottes zu rechtfertigen.

---

*) Dial. 69. 296. A. B.

**) Dial. 45. Vgl. Dial. 111. 338. C.

***) Dial. 58. 118. 132.

Ist aber Jesus der Christ und Gott, so sind die Christen Gottes Volk, dem alle Verheissungen gelten, und die Juden haben kein Recht, sich das Volk Gottes zu nennen und den Christen irgend etwas vorzuwerfen.

Dieser Punkt bedarf näherer Auseinandersetzung. Er bildet das Thema des letzten Theils des Dialogs.

5. Die christliche Gemeinde das wahre Israel und Gottes Volk.

Der augenfällige Beweis für die Wahrheit und den göttlichen Ursprung der christlichen Lehre und für die Messianität Jesu ist „die in der ganzen Welt verbreitete Schaar der Frommen, die an den Gekreuzigten glauben“ *). Was in den prophetischen Schriften von denen gesagt ist, die einst dem Christus Gottes glauben werden, das trifft hier Alles zu. Besteht doch die Christenheit vorzugsweise aus Heiden, die durch den Glauben an Christus vom Götzendienst zur Anbetung des wahren Gottes, von der Gottlosigkeit zur Verehrung des Schöpfers der Welt und des Gottes Abrahams, Isaaks und Jakobs bekehrt worden sind; aus Heiden, die ihre Unsauberkeit und Bosheit abgelegt haben und einen heiligen Wandel führen, ja lieber den Tod erleiden, als von dem Bekenntniss zu Christo und vom Glauben an den wahren Gott lassen. Dial. 11. Es hat sich erfüllt, was Jesaias und alle Propheten vorherverkündigt haben, es solle der Name Gottes vom Aufgang der Sonne bis zum Niedergang unter den Heiden verherrlicht werden. Schon giebt es kein Volk unter dem nicht dem Vater und Schöpfer der Welt im Namen des gekreuzigten Christus Gebete und Dankopfer dargebracht werden. Dial. 117. Die Blinden sind sehend geworden, die Sünder durch das Bad der Busse und der Erkenntniss Gottes gereinigt. Und wie alle Propheten von den Anhängern des Messias geweissagt haben und auch Christus es vorhergesagt hat, sind die Jünger Jesu ein Gegenstand des Hasses und der Verfolgung geworden von Seiten der ungläubigen Heiden und Juden, der Menschen wie des Teufels und aller bösen Engel **). Aber sie begegnen allen Schmähungen und Misshandlungen nur mit dem Gebet, dass Gott die Feinde bekehren und derselben Seligkeit theilhaft machen wolle, welche den Gläubigen in Aussicht gestellt ist. Sie haben das Wort wahr gemacht, dass die

*) Dial. 53. 273. C.

**) Dial. 18. und 96. und 110.

Schwerter in Pflüge und die Lanzen in Pflugschare verwandelt werden sollen; denn sie vergelten nicht Gewaltthat mit Gewaltthat, sondern „treiben das Ackerwerk der Frömmigkeit, Gerechtigkeit, der Menschenliebe, des Glaubens, der Hoffnung, die von Gott stammt und durch den Gekreuzigten geweckt ist“; sie „sitzen ein jeder unter seinem Weinstocke und leben ein jeder nur mit seinem eigenen Weibe“ also in keuscher Ehe. Und ob sie auch „enthauptet, gekreuzigt, den Thieren vorgeworfen und mit Ketten, Feuer und anderen Qualen verfolgt werden, lassen sie nicht ab von ihrem Bekenntniss“ und „Niemand vermag sie einzuschüchtern und zu knechten“. „Je mehr man sie verfolgt, desto grösser wird die Zahl derer, die gläubig und fromm werden durch den Namen Jesu.“ Wie ein Weinstock, dem man Frucht tragende Zweige abgeschnitten hat, andere Zweige treibt, die da blühen und Frucht tragen, so auch die Christen. Das ist ein Beweis dafür, „dass sie der von Gott und seinem Christus gepflanzte Weinstock und sein Volk sind“ *). Die Weissagung erfüllt sich an den Christen, wenn sie ihres Besitzthums und ihrer Habe beraubt und aus der Welt verbannt werden, indem man ihnen nicht mehr zu leben gestatten will. Das geschieht, ohne dass sie etwas verschuldet haben, ebenso wie es Christo, dem allein Sündlosen und Gerechtesten aller Menschen, geschehen ist nach dem Wort des Jesaias: „der Gerechte geht zu Grunde und Niemand nimmt es zu Herzen; und die gerechten Leute werden hingerafft und Niemand achtet darauf.“ Jes. 57, 1. Die Heiligkeit des Wandels, die Grösse ihrer Leiden, die Standhaftigkeit im Glauben, aber auch das Wachsthum trotz aller Trübsal und die sichtbare Hülfe, die Gott den Christen angedeihen lässt, legen Zeugniss dafür ab, dass sie „das Volk Gottes“ sind. Gott ist es, der ihre Gebete erhört und ihnen Kraft verleiht im Namen Jesu Christi des Gekreuzigten und Auferstandenen die Dämonen zu bannen und zu besiegen. Dial. 30. Während unter den Juden die Prophetie aufgehört hat, zeigen sich die Gaben des Geistes, die Gaben des Verstandes und der Erkenntniss, der Lehre, der Kraft und des Vermögens, gesund zu machen, bei den Christen. Dial. 39.

Ein weiterer Beweis dafür, dass die Christen das Volk Gottes sind, liegt darin, dass sich ihr Glaube auf das Zeugniss der 12 Apostel Jesu Christi gründet. Denn die 12 Glocken am Gewande des Hohenpriesters deuteten darauf hin, dass durch die Stimme der 12 Männer, die erfüllt sind mit der Kraft des ewigen Hohen-

*) Dial. 110. 337. A. B. C. D.

priesters Christus die ganze Welt voll werden solle von der Herrlichkeit und Gnade Gottes und seines Gesalbten. Durch die Verkündigung der Apostel sind die Heiden dem Christ Gottes unterthan geworden und dienen ihm wie Ein Kind (*ὡς ἓν παιδίον*). „Wie man es am Leibe sehen kann, dass viele Glieder gezählt werden können, und doch wird das Ganze Eins genannt und ist Ein Leib: nämlich ein Volk und eine Gemeinde (*καὶ γὰρ δῆμος καὶ ἐκκλησία*), so werden die Menschen, die der Zahl nach viele sind, mit Einem Worte genannt und bezeichnet, als wären sie nur Eine Sache (*ὡς ἓν ὄντες πρᾶγμα*) *)." „Denn es bilden die, welche an Christus glauben, gewissermassen Eine Seele, Eine Gemeinschaft (*συναγωγή*) und Eine Versammlung (*ἐκκλησία*); und das Wort Gottes (Ps. 45) redet sie an wie eine Tochter, nämlich als Gemeinde (*ἐκκλησία*), die aus seinem Namen entstanden ist und Theil hat an seinem Namen, denn Christen heissen wir Alle **)."

Diese Eine Gemeinde setzt sich zusammen aus Heiden und Juden, auch darin der Weissagung entsprechend. Denn Jesus sollte nach Sacharj. 9, 9 einziehen auf der lastbaren Eselin und dem Eselsfüllen. Die erstere bedeutet die Juden, die an ihn glauben; denn sie haben das Joch des Gesetzes getragen. Das Füllen bedeutet die Heiden, die gesetzlos dahinlebten, bis Christus sie durch seine Apostel belehrte und sie sich den Zügel seines Worts anlegen liessen, sich auch willig niederlegten und sich Alles, was er wollte, aufladen liessen. Dial. 53.

Der Weissagung entspricht es, dass die Heidenwelt von gläubig gewordenen Juden bekehrt und zu Christo geführt worden ist; denn die Heiden sollen sich von ihrer Bosheit bekehren, nachdem sie das Wort der Wahrheit von Jerusalem her durch Abgesandte des Messias vernommen haben (Mich. 4, 1 ff.). Von Jerusalem sind die Apostel ausgegangen und zum Gott Jakobs und Israels haben die Heiden ihre Zuflucht genommen. Dial. 109.

Und was will man an dieser Gemeinde und an diesem Volke Gottes aussetzen? Etwa den Mangel der Beschneidung? „Christus beschneidet Alle, die beschnitten sein wollen, mit steinernem Messer (seiner Lehre), auf dass entstehe ein gerechtes Volk, ein Volk, das Glauben hält, die Wahrheit annimmt und den Frieden

---

*) Dial. 42. 261. A.

**) Dial. 63. 287. B. Vgl. Dial. 135: *ἡμεῖς ἐκ τῆς κοιλίας τοῦ Χριστοῦ λατομηθέντες Ἰσραηλιτικὸν τὸ ἀληθινόν ἐσμεν γένος.* Ebenso Dial. 138: *ὁ γὰρ Χριστὸς ἀρχὴ πάλιν ἄλλου γένους γέγονεν τοῦ ἀναγεννηθέντος δι' αὐτοῦ.*

bewahrt.“ Dial. 24. Was bedürfen diejenigen noch der Beschneidung, die von der Bosheit beschnitten sind, so dass sie frohen Herzens sterben um des Namens dessen willen, der ein köstlicher Fels ist, welcher lebendiges Wasser in die Herzen derer sprudeln lässt, die durch ihn den Vater des Alls lieben, und der diejenigen tränkt, die das Wasser des Lebens trinken wollen? *) Wir sind ein aus dem Feuer der Sünde und Trübsal gerissener Brand. Wie Ein Mann (ὡς εἷς ἄνθρωπος) glauben wir durch den Namen Jesu an den Schöpfer des Alls und sind entflammt durch das Wort der Berufung Christi, und bringen dar (als Priester) Gott wohlgefällige Opfer. Dial. 116. Gott selbst bezeugt in den Schriften der Propheten, dass ihm die im Namen Christi dargebrachten und von Christo angeordneten Opfer wohlgefällig sind. Wohlgefällig sind aber nur Opfer, die von Würdigen dargebracht werden. Dial. 117.

Es ist kein Zweifel mehr möglich: nach Gottes Providenz ist es geschehen, dass die Heiden verständiger und gottesfürchtiger geworden sind als die Juden. Nach Tödtung des Gerechten durch die Juden sind wir emporgeschossen, ein anderes Volk, neue und blühende Pflanzen. Wir, die wir nicht nur Ein Volk, sondern ein heiliges sind, erlöst von dem Herrn! Wir sind kein verächtlicher Pöbel, kein barbarisches Geschlecht, sondern uns hat Gott erwählt, und offenbar geworden ist er denen, die nicht nach ihm fragten.

Wir sind das Volk, das vor Alters dem Abraham verheissen ward. Wir sind, wie Abraham, ausgezogen von unserer Heimath d. h. aus der uns gewohnten Lebensweise, in der wir frevelten, und wir erben wie Abraham das heilige Land, indem wir das ewige Erbe empfangen; denn wir sind Kinder Abrahams durch den gleichen Glauben. Wie er dem Worte Gottes glaubte und es ward ihm gerechnet zur Gerechtigkeit, so haben auch wir der Stimme Gottes, die zu uns redete durch die Apostel und die durch die Propheten verkündet ward, geglaubt und haben abgesagt Allem, was in der Welt ist, und sind bereit in den Tod zu gehen. Wir sind Abraham gleich geworden im Glauben. Ein Volk, das ihm gleich sein wird in Gottesfurcht und Gerechtigkeit, hat ihm Gott verheissen, nicht ein solches, wie die Juden sind, in denen kein Glaube wohnt. Dial. 119.

Mit Einem Worte: die Christen sind das wahre Israel **). Denn wie das Volk, welches von Jakob oder Israel

*) Dial. 114. 342. B.

**) Dial. 135. 365. B: Ἰσραηλιτικὸν τὸ ἀληθινόν ἐσμεν γένος. Vgl. Dial. 125. 354. C: „Israel“ bedeutet: „ἄνθρωπος νικῶν δύναμιν“.

stammt, Israel hiess, so heissen wir Israel, weil wir von Christo gezeugt worden sind für Gott (*εἰς θεόν*). Wir sind aus seinem Leibe geschnitten. Dial. 135. Wir sind Kinder Christi. Dial. 123. Ja wir sind „Söhne Gottes" und dessen würdig erfunden, Götter zu werden, Ps. 82 *), erwählt aus den Völkern nach dem Willen Gottes. Dial. 130.

Es stammt zweierlei Samen und Geschlecht von Juda und von Jakob: das eine aus dem Blute und Fleische, das andere aus dem Glauben und aus dem Geiste geboren. Das letztere sind wir **). Wie Noah, der Gerechte, durch das Holz der Arche der Retter der Seinen und der Anfänger eines neuen Geschlechts wurde, so ist Christus abermals der Anfang eines neuen Geschlechts geworden, das wiedergeboren ist von ihm durch Wasser und Glauben und Holz. Und durch Wasser und Glauben und Holz werden die, welche vorbereitet sind und bereuen was sie Böses gethan haben, dem künftigen Gerichte entrinnen ***).

So legt Alles und Jedes, was innerhalb der Christenheit im Namen Christi geschieht (*τὰ φαινόμενα καὶ γινόμενα ἐπὶ τῷ ὀνόματι αὐτοῦ*), Zeugniss dafür ab, dass die von den Propheten geweissagte Zeit des Messias angebrochen ist und die grosse Umwandelung und Wiedergeburt der Welt sich vollzogen hat, die Gott durch die Menschwerdung seines Sohnes zu vollbringen beschlossen hatte. Das Volk Gottes ist vorhanden: fromm im Glauben an Gott und seinen Christus, eifrig in guten Werken der Liebe und Gerechtigkeit, fest in der Hoffnung einstiger Seligkeit, Herrlichkeit und Unsterblichkeit. Geschmäht und gehasst von der Welt, verfolgt und unterdrückt, und doch siegreich und von Tag zu Tage wachsend. Ausgestattet mit Gaben und Kräften aus der Höhe; gegründet auf das feste Fundament des Wortes Jesu, das durch die Apostel gepredigt ist, und des prophetischen Wortes, welches von Jerusalem her überliefert ist, behauptet es gegen Jedermann sein Recht und trotzt es jedem Angriff von Seiten der Juden, wie der Heiden.

---

*) Dial. 124. 354. A: *ὅτι θεοὶ κατηξίωνται γενέσθαι.*

**) Dial. 135. 366. A: *δεῖ νοεῖν ἡμᾶς δύο γένη, ὡς δύο οἴκους Ἰακώβ, τὸν μὲν ἐξ αἵματος καὶ σαρκός, τὸν δὲ ἐκ πίστεως καὶ πνεύματος γεγεννημένον.*

***) Dial. 138. 368. A. Vgl. Barnab. XI, 1: *ἐμέλησεν τῷ κυρίῳ προφανερῶσαι περὶ τοῦ ὕδατος καὶ περὶ τοῦ σταυροῦ.* — XI, 6: *τὸ ξύλον πεφυτευμένον παρὰ τὰς διεξόδους τῶν ὑδάτων.* — XI, 8: *αἰσθάνεσθε πῶς τὸ ὕδωρ καὶ τὸν σταυρὸν ἐπὶ τὸ αὐτὸ ὥρισεν. Μακάριοι οἱ ἐπὶ τὸν σταυρὸν ἐλπίσαντες κατέβησαν εἰς τὸ ὕδωρ.*

Wer wäre im Stande die Zuversicht der Gemeinde Christi zu erschüttern und ihren Anspruch auf den Namen des Volkes Gottes in Frage zu stellen? Nur die Juden könnten es im Namen der heiligen Schrift, die in ihrer Mitte entstanden ist und unter Berufung auf das Gesetz, das Gott ihnen gegeben hat. Aber ihre Deutung der Schrift ist falsch und ihre Auffassung des Gesetzes ist verkehrt; und ihr Anspruch als das Volk Gottes zu gelten ist eine frevelhafte Anmassung, ein Beweis ihrer Thorheit und Selbstgerechtigkeit. Es hat nie ein anderes Volk Gottes gegeben, als das, welches jetzt in der Christenheit vorhanden ist. Niemals ist das Israel nach dem Fleisch Gottes Volk gewesen, sondern in Israel waren es die Propheten und die Frommen, und vor den Zeiten Israels die Patriarchen und Alle, die im Glauben und in der Gerechtigkeit dem Abraham glichen. Ihnen, den wahrhaft Frommen, und nur ihnen galten alle Verheissungen der Propheten. Den Juden als solchen hat Gott niemals etwas zugesagt und Alles, was er ihnen insbesondere befohlen hat, ist nur berechnet gewesen auf ihre Bosheit, sei es, dass Gott beabsichtigte, derselben zu steuern, sei es, dass er das Gericht über dieses hartherzige Volk vorbereitete. Was ihnen insbesondere gilt, hat mit Gerechtigkeit nichts zu thun und nichts mit der Seligkeit. Wie Gott derselbe ist zu allen Zeiten, so ist auch die Gerechtigkeit und die Frömmigkeit, durch welche das Wohlgefallen Gottes erworben und der Lohn der Unsterblichkeit errungen wird, zu allen Zeiten derselbe gewesen, von Adam und Eva an (Dial. 124) bis auf die Gegenwart.

Damit aber jeder Zweifel schwinde, hat Gott gleichzeitig mit der Erscheinung Christi auf Erden dem Volke, aus dem er geboren werden sollte, das Königthum und die Prophetie genommen und Alles, was ehemals dazu dienen konnte, es zu bessern, zu Grunde gehen lassen. Die heilige Stadt und den Tempel liess Gott zerstören, ihr Land liess er erobern und verwüsten. Das Volk ist aus seinem Lande verbannt und darf Jerusalem nicht mehr betreten. Seine Opfer und seine Feste, seine Gesetzeserfüllung und seine äussere Gerechtigkeit sind abgethan. Wer will noch behaupten, dass Gott an diesem Volke jemals Gefallen gehabt habe? Dial. 52 u. ö. Das Gericht ist über Israel hereingebrochen so wie es die Propheten vorhergesagt haben, und nur die Juden, welche sich der Gemeinde Jesu angeschlossen haben, sind gerettet, mögen sie noch in der Beobachtung des Gesetzes Mosis beharren, oder die Schwachheit abgestreift und sich wie die Apostel, welche den Heiden die Lehre Christi verkündigten,

ganz und voll der Christenheit aus den Heiden angeschlossen haben *).

Wie Alles zur Bestätigung dessen dient, dass die Gemeinde Jesu Christi das Volk Gottes und die allein legitime Nachkommenschaft Abrahams, Isaaks und Jakobs ist, so auch das auf den ersten Blick befremdliche Auftreten der falschen Prophetie in Mitten der Christenheit oder die christliche Häresie. Die Häretiker bekunden ihre innere Verwandtschaft mit dem Heidenthum und ihre Hinneigung zum Dienst der falschen Götter darin, dass sie Götzenopferfleisch essen und behaupten, es schade ihnen nichts. Sie bekennen sich zum gekreuzigten Christus als zu ihrem Herrn, aber lehren nicht seine Lehren, sondern das, was ihnen der Geist des Irrthums eingegeben hat.

Das Dasein solcher Leute macht „die Jünger der wahren und reinen Lehre Jesu nur noch gläubiger und fester in der von Christo verkündeten Hoffnung". Denn Christus hat gesagt: „Viele werden kommen in meinem Namen, auswendig bekleidet mit Schafsfellen, inwendig aber sind sie reissende Wölfe." „Es werden Schismata und Häresien sein **)." „Es werden aufstehen viele falsche Messiasse und falsche Propheten und werden viele der Gläubigen verführen." Und so ist es geschehen. Im Namen Jesu haben Viele Gottloses und Blasphemisches zu reden und zu thun gelehrt. Sie haben Namen, die ihnen von den Christen nach den Urhebern der Lehre gegeben worden sind. Die Einen haben so, die Andern anders den Schöpfer der Welt und den von ihm geweissagten Christus und den Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs gelästert ***). Mit keinem von diesen Leuten haben wir Gemeinschaft. Sie nennen sich Christen, so wie die Heiden den Gebilden aus Menschenhand den Namen „Götter" geben, haben aber Gemeinschaft (durch

---

*) Es ist nicht zu übersehen, dass Justin regelmässig die 12 Apostel als die Verkünder des Evangeliums unter den Heiden bezeichnet. Ihre eigentliche Aufgabe als ἀπόστολοι ist, von Jerusalem auszugehen und die Gemeinde Gottes, die ihrem Wesen nach eine Heidengemeinde ist, zu sammeln. Von judenchristlichen Aposteln weiss er nichts und wenn er von den Christen redet, die noch das Gesetz beobachtet wissen wollen, kommt es ihm gar nicht in den Sinn, anzudeuten, dass sie die Autorität irgend eines Apostels für sich hätten. Die Rolle, die Paulus vorzugsweise gespielt hat, theilt er ohne weiteres den Zwölfen zu.

**) Diese Weissagung wird als ein Wort Jesu auch in den Clement. Homilien XVI. 21 angeführt. Vgl. 1 Cor. 11, 18. 19. Otto l. c. 118. Not. 6.

***) Sie leugnen auch die Auferstehung des Fleisches und lehren, dass die Seele nach dem Tode sofort in den Himmel kommt.

das Essen des Götzenopfers) mit dem frevelhaften und gottlosen Götzendienst (ἀνόμοις καὶ ἀθέοις τελεταῖς). Einige von ihnen heissen Markianer, andere Valentinianer, andere Basilidianer, andere Satorniler. Jesus hat ihr Auftreten vorhergewusst. Also lässt sich aus ihrem Auftreten nichts gegen die Wahrheit des Christenthums folgern*); es dient vielmehr nur zur Bestätigung dessen, dass die Christen Gottes Volk sind. Dial. 35.

Wir wissen, dass Justin ausser diesen Häretikern noch andere Christen kennt, die nicht in jeder Hinsicht an der durch die Apostel verkündigten Lehre Jesu und an der Lehre der Propheten festhalten, sondern sich durch menschliche Gedanken (ἀνθρωπείοις διδάγμασι) leiten lassen. Je nach dem Maasse ihrer Abweichung von der „reinen und frommen Lehre" beurtheilt er sie. Gänzlich verworfen werden wie jene Häretiker nur die Christen, welche die Beobachtung des Gesetzes für alle Christen als nothwendig zur Gerechtigkeit und Seligkeit bezeichnen. Dagegen lässt er diejenigen, welche zwar selbst das Gesetz beobachten, aber nicht allen Christen die Erfüllung desselben zumuthen, als „schwache Christen" gelten, mit denen die wahren Christen Gemeinschaft halten können. Den Heidenchristen, die sich diesen anschliessen, lässt er auch noch die Möglichkeit der Seligkeit offen. Endlich kennt er Christen, welche die Gottheit Christi nicht glauben, aber ihn als den Messias gelten lassen. Es sind wahrscheinlich auch Judenchristen. Auch diese will er nicht unbedingt verurtheilen. Am mildesten beurtheilt er die Christen, die das Millennium und was dazu gehört nicht glauben, aber sonst an der „reinen Lehre" festhalten. Uebrigens erfahren wir, dass in der Beurtheilung dieser verschiedenen Richtungen innerhalb der Christenheit mildere und schroffere Anschauungen einander gegenüber standen.

Aus Allem ist ersichtlich, dass die Christenheit damals bereits mit klarem Bewusstsein den Maasstab der „reinen Lehre" an Alles anlegte, was auf den Christennamen Anspruch machte, und dass der Begriff der Orthodoxie der Kirche nicht fremd war. Die wahren Christen sind die „ὀρθογνώμονες κατὰ πάντα Χριστιανοί" Dial. 80, und die „Lehre" der Gemeinde ist die „καθαρὰ καὶ εὐσεβὴς γνώμη" oder die „ἀληθινὴ καὶ καθαρὰ διδασκαλία". Dial. 35. Nur wer „in jedem Stücke" derselben zustimmt, ist in

---

*) Die falsche Prophetie ist immer die Begleiterin der wahren. So lange unter den Juden Propheten aufstanden, gab es dort auch falsche. Seitdem die Gaben des Geistes den Christen zu Theil geworden sind, treten unter ihnen falsche Lehrer auf. Dial. 83.

vollem Sinne Christ. Die Häretiker weichen „in jedem Stücke“ ab (κατὰ πάντα βλάσφημα διδάσκουσιν). Die Uebrigen werden je nach der verschiedenen Bedeutung des Stücks, das sie leugnen, beurtheilt. Eine Formulirung der reinen Lehre zum Zwecke vollständiger Zusammenfassung aller zu ihr gehörigen Stücke suchen wir vergeblich. Ansätze zu einem Glaubensbekenntniss sind vorhanden *). Sie enthalten nur das Bekenntniss zu Gott dem Schöpfer und zu Christo seinem Sohne. Im Dialoge wird nicht ein einziges Mal von der trinitarischen Formel Gebrauch gemacht**).

Ist aber auch der Inhalt der reinen Lehre noch nicht präcise formulirt, so giebt es doch einen Maasstab, nach welchem beurtheilt werden muss, was orthodox ist und was nicht. Alles was die Apostel als Lehre Jesu überliefert haben und was mit dem prophetischen Worte stimmt, ist Gegenstand des Glaubens; denn es gilt „Gott und den von ihm ausgegangenen Lehren zu glauben“. Dial. 84. In so fern ist Orthodoxie „der Glaube an Christus und an die h. Schrift“. Dass Justin aber die apostolischen Denkwürdigkeiten und die Schriften der Propheten in die Bezeichnung „Schriften“ zusammenfasst, ist nicht nachzuweisen. Die „ἡμέτερα συγγράμματα“, von denen er Ap. I, 28. (71. B) spricht, sind immer nur die prophetischen Schriften; denn Dial. 29. (246. D.) sagt er: „ἐν τοῖς ὑμετέροις γράμμασι“ und fügt hinzu: „μᾶλλον δὲ οὐχ ὑμετέροις, ἀλλ' ἡμετέροις“. Doch ist damit keine Herabsetzung der apostolischen Schriften beabsichtigt. Sie sind das zu Beweisende, während die prophetischen das Beweismittel sind. Dafür sind die apostolischen Schriften die als glaubwürdig erwiesenen Zeugnisse von Christo.

Justin rechnet sich zu den vollkommenen Orthodoxen und ist von dem Bewusstsein erfüllt, zu lehren, was „die Christen“ lehren, und zu glauben Alles, was Christus und die Propheten als göttliche Wahrheit verkündet haben. Er weiss sich Eins mit der Christenheit als solcher, mit dem Volke Gottes aus den Heiden. Er fühlt sich als Glied an dem Leibe, den Christus sich durch die 12 Apostel aus allen Völkern der Erde gebildet hat***). Er ist

---

*) Vgl. PP. apostolic. opp. ed. Gebhardt, Harnack, Zahn, fasc. I, 2 edit. II: Vetustissimum eccl. rom. symbolum. p. 128 sq.

**) Hat es doch nach dem Dialoge den Anschein, als sei der heil. Geist von der Anbetung neben dem Schöpfer- und Erlöser-Gott ausgeschlossen. Gott will — heisst es Dial. 65 und 68 — seine Ehre nur mit dem Sohne theilen.

***) Dial. 135: ἐκ τῆς κοιλίας τοῦ Χριστοῦ λατομηθέντες.

erfüllt von dem Bewusstsein, die Lehre zu vertheidigen, welche die Lehre der Jünger Jesu, die Lehre Jesu oder die der Propheten oder die der Apostel genannt wird, und die im letzten Grunde die Lehre Gottes ist.

Wie man einen Mann von so „katholischer“ Denkart einen Ebjoniten hat nennen können, ist ebenso befremdlich wie der Gedanke, dass die Christenheit zur Zeit Justins, die Gemeinde aus den Heiden, wesentlich „judenchristlich“ gesinnt gewesen sei. Man wäre nie darauf gekommen, wenn man sich nicht selbst in die Lage gebracht hätte, alle Richtungen und Denkweisen des zweiten Jahrhunderts entweder dem paulinischen oder dem ebjonitischen Christenthum zuweisen zu müssen. Da man Justin nicht wohl einen Pauliner nennen konnte, so nannte man ihn einen Ebjoniten oder doch einen ins Ebjonitische schillernden oder „urapostolisch-judenchristlichen“ Heidenchristen. Und da man nicht in Abrede stellen konnte, dass er sich Eins weiss mit der Christenheit im Grossen und Ganzen, so decretirte man das Vorhandensein eines „judenchristlichen oder urapostolischen Heidenchristenthums“. Dem entspricht, sagt Hilgenfeld, Justins Stellung zum Opferfleischgenuss und sein Verhalten zum Apostel Paulus.

Von Justins Stellung zu Paulus reden wir später. Was seine Stellung zum Opferfleischgenuss betrifft, so ist es richtig, dass er sowohl den Genuss selbst wie die Theorie, er schade nichts, verwirft, und die Christen, welche sich dieser laxen Beurtheilung des heidnischen Götzendienstes schuldig machen, als Häretiker bezeichnet (Dial. 35). Justin stimmt in dieser Beziehung, wie Overbeck schon bemerkt hat, mit der Apostelgeschichte und mit den Anordnungen des sog. Aposteldecrets überein. Aber daraus folgt nicht, dass Justin und die Apostelgeschichte in Connivenz gegen judenchristliche Ansichten den Standpunkt, den der Apostel und die paulinisch gesinnten Heidenchristen eingenommen hatten, verurtheilen. Von der Apostelgeschichte haben wir nicht zu reden. Was Justin betrifft, so kommt in Betracht, dass die Sachlage eine andere geworden war, als sie zu Zeiten des Apostels gewesen war. Der Apostel gab seine Anordnungen (1 Cor. 10.) zu einer Zeit, da die Kirche noch im Frieden mit der heidnischen Welt lebte. Jetzt, nachdem die Verfolgung entbrannt und der Gegensatz zwischen Heidenthum und Christenthum ein überaus schroffer geworden war, befand sich die Gemeinde „in statu confessionis“. Sie war in der Lage, in welcher auch der Apostel 1 Cor. 10, 28 den Genuss von Opferfleisch schlechtweg verbietet. Und sie hatte um so mehr Veranlassung, auf strenge Zurückhaltung von Allem zu achten,

was als Verrath an der guten Sache gedeutet werden konnte, als in ihrer Mitte die gnostische Häresie zu voller Entwickelung gelangt war. Manche Häretiker nahmen, wie wir aus Justins Aeusserungen erfahren, eine so laxe Stellung zum heidnischen Wesen ein, dass die heidnische Obrigkeit ihnen gegenüber auf strenge Maassregeln verzichtete und sie tolerirte. Die Christen sahen in dem freundlichen Verhalten der Heiden zu den Häretikern den schlagendsten Beweis dafür, dass sie nichts Anderes, als Diener der Dämonen und schlimmer als die Heiden seien. Unter solchen Umständen musste die Kirche ihren Gliedern unbedingte Absonderung vom heidnischen Wesen zur Pflicht machen und ihnen verbieten, was nur zu leicht als Verleugnung des Glaubens und als Indifferenz gegen die Häresie gedeutet werden konnte. Das Verhalten der Kirche wäre auch vom Apostel gebilligt worden, wenn er auch die Regeln, die sie aufstellte, anders motivirt hätte als Justin es that.

Anhang: Von der Taufe und von der Eucharistie.

Es entspricht der Art und Weise, wie Justin im Dialoge von den beiden Sakramenten handelt, dass wir seine Ansichten über Taufe und Eucharistie in einem Anhange zur Lehre von der christlichen Gemeinde zur Darstellung bringen; denn nur gelegentlich spricht er von diesen Cultushandlungen. Eine Auseinandersetzung ihrer Bedeutung für das christliche Leben ist im Dialoge nicht beabsichtigt.

1. Die Taufe. In den Abschnitten, in denen er die Taufe der Beschneidung und den Waschungen gegenüberstellt, ist seine Ausdrucksweise so zweideutig, dass man nie recht weiss, ob er die christliche Wassertaufe oder nur die Reinigung durch Reue und Busse, oder beides zugleich meint. Es macht den Eindruck, als denke er zwar an die Wassertaufe, scheue sich aber, von ihr als solcher zu reden, um den Gegensatz zwischen den äusseren Waschungen und der inneren Reinigung der Seele, auf die es allein ankomme, nicht zu verwischen. Selbst wenn man sich entschliessen wollte, überall wo er von dem *λοῦτρον σωτήριον* oder vom *βάπτισμα* redet, seine Worte direkt auf die christliche Taufe zu beziehen, müsste man es dahingestellt bleiben lassen, ob er der Taufe als solcher, oder der Gesinnung, die sich in der Uebernahme derselben bethätigt, die Kraft zuschreibt, die Reinigung der Seele und die Wiedergeburt zu bewirken.

Schon die Wendung „*πάρεστιν ἐπιγνόντι σοὶ τὸν Χριστὸν τοῦ θεοῦ καὶ τελείῳ γενομένῳ εὐδαιμονεῖν*“ (Dial. 8) lässt

den Gedanken an den Initiations-Act der Taufe offen, ohne ihn bestimmt auszusprechen. Wenn er sagt: „Διὰ τοῦ λουτροῦ τῆς μετανοίας καὶ τῆς γνώσεως τοῦ θεοῦ, ὃ ὑπὲρ τῆς ἀνομίας τῶν λαῶν τοῦ θεοῦ γέγονεν, ὡς Ἠσαΐας βοᾷ, ἡμεῖς ἐπιστεύσαμεν, καὶ γνωρίζομεν, ὅτι τοῦτ᾽ ἐκεῖνο, ὃ προηγόρευε, τὸ βάπτισμα, τὸ μόνον καθαρίσαι τοὺς μετανοήσαντας δυνάμενον, τοῦτό ἐστι τὸ ὕδωρ τῆς ζωῆς": so scheint die Beziehung auf die christliche Wassertaufe die allernächstliegende zu sein. Sie wird aber zweifelhaft, wenn man berücksichtigt, dass er hinzufügt: „Was hat jene Waschung (βάπτισμα) für einen Nutzen, welche das Fleisch und nur den Leib reinigt? Lasset euch taufen an der Seele vom Zorne und von der Habsucht." Es scheint hier, wie Dial. 13 (229. D), wo Justin ausdrücklich hervorhebt, Jesaias habe die Menschen nicht in die „Badestube" gewiesen, wenn er von dem „rettenden Bade" rede, ohne Rücksicht auf die Wassertaufe nur der sittlichen Umkehr des Sünders reinigende Kraft beigemessen zu werden. Nicht die christliche Taufe stellt er der jüdischen Waschung gegenüber, sondern die Busse und den Glauben an das Blut Christi dem äusseren Reinigungsritus *). Aehnlich verhält es sich auch mit der Stelle, wo er sagt, der Vergebung der Sünden und der Güter des ewigen Lebens könne nur derjenige theilhaft werden, der die Erkenntniss Christi gewonnen habe, sich mit dem von Jesaias geweissagten Bade zur Vergebung der Sünden wasche und sündlos lebe **). Ebenso stellt er Dial. 29 der jüdischen Waschung nicht die Taufe, sondern die Taufe mit heiligem Geiste gegenüber, ohne irgendwie anzudeuten, dass diese durch die Wassertaufe vermittelt ist.

Deutlicher wird die Reinigung der Seele zur Wassertaufe in Beziehung gesetzt, wenn es heisst: „wir haben nicht die Beschneidung am Fleische empfangen, sondern die geistliche, welche Henoch und Andere wie er beobachtet haben (ἣν Ἐνὼχ καὶ οἱ ὅμοιοι ἐφύλαξαν). Wir haben, nachdem wir Sünder gewesen waren (ἐγεγόνειμεν), die geistliche Beschneidung durch die Taufe um der Barmherzigkeit Gottes willen empfangen" ***). Also die Taufe reinigt die Seele, wie die Beschneidung den Leib reinigt †).

*) Vgl. Dial. 18. 235. E. und 19. 326. B.

**) Dial. 44. 263. B.

***) Dial. 43. 261. C.

†) Es ist bemerkenswerth, dass Justin, sobald er von der christlichen Wasser-Taufe redet, die Beziehung derselben auf die früheren Sünden (ἐπειδὴ ἁμαρτωλοὶ ἐγεγόνειμεν) scharf hervortreten lässt.

Ganz unumwunden wird die Wassertaufe von Justin gepriesen, wenn er dem Thun des Propheten Elisa, der das Beil mit dem Holze aus dem Wasser hebt, das Thun Jesu gegenüberstellt. „Christus hat uns, die wir versenkt waren in die schwersten Sünden (*βεβαπτισμένους ταῖς βαρυτάταις ἁμαρτίαις*) durch seinen Kreuzestod am Holz und durch Reinigung mit Wasser erlöst *).“ Ebenso Dial. 138: „Christus ist, wie Noah, der Anfänger eines anderen Geschlechts geworden, das da wiedergeboren ist von ihm durch Wasser und Glauben und Holz, wie auch Noah im Holze (der Arche) herausgerettet wurde, indem er mit den Seinen auf dem Wasser einherfuhr.“ Und „dem Volke, das Gott gehorsam ist, hat er zuvorbereitet eine Ruhestätte in Jerusalem, wie das zuvorverkündet wurde durch die bei der Sündfluth in Anwendung gekommenen Symbole. Denn durch Wasser und Glauben und Holz werden die, welche vorbereitet sind und ihre Sünden bereuen, dem zukünftigen Gerichte Gottes entrinnen“.

2. Die Eucharistie. „Das Opfer des Waizenmehlkuchens (*σεμιδάλεως προσφορά*) war angeordnet für die, welche sich vom Aussatze reinigen wollten. Dieses Waizenbrod war ein Vorbild des Brods der Eucharistie, welches Jesus Christus der Herr zu thun angeordnet hat (*ποιεῖν παρέδωκεν*) zur Erinnerung des Leidens, das er für die Menschen, die sich an der Seele von jeglicher Bosheit reinigen, getragen hat **). Er hat es angeordnet, damit wir Gott Dank opferten sowohl dafür, dass er die Welt mit Allem was darin ist um des Menschen willen geschaffen hat, als auch dafür, dass er uns von der Schlechtigkeit, in der wir dahinlebten (*ἐν ᾗ γεγόναμεν*), befreit und die Mächte und Gewalten durch den, der nach seinem Rathe leidensfähig geworden ist, völlig zerstört hat.“ Während Gott von den Opfern der Juden sagt (Maleach. 1, 10—12), er wolle sie nicht, verkündet er durch die Propheten, dass sein Name verherrlicht werden solle durch die an allen Orten von den Heiden dargebrachten Opfer. Damit ist hingedeutet auf das Opfer des Brods der Eucharistie und des Kelchs der Eucharistie. Denn es heisst bei Maleachi: „vom Aufgang der Sonne bis zum Niedergange ist mein Name verherrlicht worden unter den Heiden, und an allen Orten werden meinem Namen dargebracht Rauchopfer und reine Opfer; denn gross ist mein Name unter den Heiden, ihr aber schändet ihn ***).“

---

*) Dial. 86. 313. D.

**) Dial. 41. 260. A: *εἰς ἀνάμνησιν τοῦ πάθους, οὗ ἔπαθεν ὑπὲρ τῶν καθαιρομένων τὰς ψυχὰς ἀπὸ πάσης πονηρίας ἀνθρώπων.*

***) Dial. 41. 260. B.

Ueber das hier Gesagte gehen die übrigen gelegentlichen Aeusserungen Justins nicht hinaus. Das Wort des Jesaias (33, 13 ff.): „Brod wird ihm gegeben werden und sein Wasser ist ein zuverlässiges Wasser“ deutet hin auf das Brod, welches uns unser Christus zu thun (ποιεῖν — opfern) befohlen hat zur Erinnerung daran, dass er Leib geworden ist (σωματοποιήσασθαι) um derer willen, die an ihn glauben, um derer willen er auch leidensfähig wurde *). Es bezieht sich auch auf den Kelch, in Betreff dessen Christus zur Erinnerung an sein Blut angeordnet hatte, dass man dankend ihn thun (reichen und trinken) solle. Dial. 70.

Die christliche Gemeinde ist ein priesterliches Volk (Dial. 116), weil sie Opfer darbringt, die Gott wohlgefällig sind. Und „Gott bezeugt im voraus, dass ihm alle Opfer in seinem Namen, welche Christus zu bringen befohlen hat, d. h. die, welche bei der Eucharistie des Brods und des Kelchs überall auf Erden dargebracht werden, wohlgefällig sein werden. Denn Gebete und Danksagungen (εὐχαριστίαι) sind in Gottes Augen nur dann wohlgefällig und vollkommen, wenn sie von Würdigen dargebracht werden. Das ist aber auch das Einzige (Opfer), welches den Christen darzubringen befohlen ist sowohl zur Erinnerung an ihre Nahrung, die trockene wie die feuchte, als auch an das Leiden, welches der Sohn Gottes um ihretwillen litt“. Dial. 117.

Der Sinn dieser Worte ist so klar, dass es der Mühe kaum lohnt, sich mit den Künsteleien auseinanderzusetzen, die von Seiten der römisch-katholischen Theologen in Anwendung gebracht worden sind, um hier die Lehre nachzuweisen, Leib und Blut Christi seien in der Eucharistie das Opfer, welches die Christen darbringen **). Höfling hat schon den Beweis geliefert, dass die Opfer, von denen in allen von der Eucharistie handelnden Stellen die Rede ist, lediglich die Opfer des Gebets und des Dankes sind, welche die Christen beim Essen des Brods und Trinken des Kelchs Gott dafür darbringen, dass er sie geschaffen, mit Speise und

*) Vgl. zu dem eigenthümlichen Ausdruck „ἄρτον τῆς εὐχαριστίας ποιεῖν εἰς ἀνάμνησιν“ Höfling, die Lehre Justins d. M. vom Opfer im christlichen Cultus. Erlangen, 1839. S. 22. Das ποιεῖν ἄρτον ist so viel wie ποιεῖν εὐχαριστίαν τοῦ ἄρτου. Vgl. Weizsäcker a. a. O. S. 96 Anm. 2, wo mit Recht die Unterscheidung zwischen προσφορά und θυσία, die Steitz, Abendmahlslehre der griech. Kirche [Jahrbb. 1864] geltend macht, abgelehnt wird.

**) Vgl. Döllinger, die Eucharistie in den drei ersten Jahrhunderten. Mainz, 1826. S. 104, bei Höfling a. a. O. S. 4.

Trank versorgt und von Sünde Tod und Teufel durch das Leiden und den Tod Christi erlöst hat.

Ob er der Eucharistie noch sonst Bedeutung zuschreibt, bleibt dahingestellt. Der Gegensatz gegen das Judenthum bringt es mit sich, dass er im Dialoge nur Einen Punkt ins Auge fasst, und einzig und allein den Nachweis führt, die Christen hätten auch Opfer wie die Juden, und ihr Opfer sei das einzige, welches Gott fordert, und das ihm wohlgefällig ist. Die Darbringung desselben knüpft sich an die Feier des eucharistischen Mahles, das angeordnet ist, um die Christen an die Schöpfung und deren Gaben sowie an die Erlösung durch den Gekreuzigten und deren Segnungen zu erinnern und dadurch zum Danke zu veranlassen. Brod und Wein erinnern an Speise und Trank, Leib und Blut an das Leiden und den Tod Christi *).

Die Vergebung der Sünden wird durch dem Empfang dieses Mahls nicht vermittelt. Sie ist vielmehr geradezu ausgeschlossen, da Justin ausdrücklich bemerkt, das Opfer des Danks könne nur „von Würdigen“ dargebracht werden. Würdig sind in seinen Augen nur die, welche „gewaschen sind mit dem Blute Christi“ und „nicht mehr sündigen“. Die Waschung mit dem Blute aber geschieht entweder mittelst der Reue oder auf Grund der Reue mittelst der Taufe. Durch Busse und Taufe sind die vor der Taufe begangenen Sünden abgethan und der Mensch ist in Stand gesetzt, als ein Würdiger Gott wohlgefällige Opfer zu bringen und auf diese Weise seine Frömmigkeit zu bethätigen und seine Gerechtigkeit zu bewähren.

In der Auffassung der Taufe und Eucharistie steht Justin hier auf demselben Standpunkte, den er in den Apologien einnimmt. Wichtig ist ihm hier besonders, dass sie die Herrlichkeit der christlichen Gemeinde und ihren unvergleichlichen Vorzug vor dem jüdischen Volke klar zu Tage treten lassen. In der Taufe besitzt die Christenheit die Beschneidung, welche wirklich reinigt, und die Waschung, die wahrhaft Werth hat; in der Eucharistie das von Gott geordnete und ihm allein wohlgefällige Opfer, dessen Darbringung alle Christen als Priester Gottes kennzeichnet.

---

*) Weizsäcker a. a. O. S. 96 Anm. 2 bemerkt treffend, es sei nicht richtig mit Steitz zu sagen, Justin unterscheide einen sacrificiellen Act von einem sacramentalen und schreibe nur dem letzteren die Bedeutung der danksagenden Erinnerung zu. „Justin hat diese beiden Acte nirgends so unterschieden; der Genuss gehört ihm zur Opferhandlung selbst und theilt daher die mnemonische Bedeutung. Dies erhellt schon daraus, dass er die τροφή als solche εὐχαριστία nennt. Ap. I, 66.“



So muss denn Jedermann zugestehen, dass die Christenheit das Volk Gottes ist, ausser welchem es nie ein anderes gegeben hat und ausser welchem kein anderes denkbar ist. Wie Gott ewig derselbe ist, so ist auch sein Wille ewig derselbe. Sein Gesetz kann sich nicht ändern. Der Weg der Gerechtigkeit, den er den Menschen weist, ist immer derselbe. So ist auch das Volk Gottes immer dasselbe. Frömmigkeit und Gerechtigkeit sind die Bedingung der Zugehörigkeit. Wer nur jemals unter Heiden oder Juden den Namen eines Frommen und Gerechten verdient hat, gehörte zu diesem Volke, das von Anbeginn der Welt vorhanden gewesen und nun zu voller Blüthe durch Christus gelangt ist. Alles, was Gott zur Erlösung der Welt gethan hat, hat er inmitten dieses Volks gethan. Ihm ist er erschienen, als er mit den Patriarchen durch den „anderen Gott“ und Engel des Herrn redete; zu ihm hat er seine Propheten gesandt. Als Glieder dieses Volks haben die Propheten geredet und geschrieben. Diesem Volke gehörten und galten ihre Schriften. Nur dieses Volk hat sie verstanden. Und nur auf dieses Volk, auf das gläubige Israel, beziehen sich alle Verheissungen Gottes. Dass dieses Volk sich eine Zeit lang innerhalb des jüdischen Volks befand, war eine Anordnung Gottes, um auch das schlechteste aller Völker womöglich zu bekehren. Auch wusste Gott voraus, dass das jüdische Volk seinen Sohn tödten werde und dass seine Bosheit zur Durchführung seines Rathschlusses dienen könne. Ebenso wusste er voraus, dass auch in diesem Volke einige Wenige glauben würden. Und diese — Moses und die Propheten, Maria und die Apostel — hatte er zur Ausrichtung seines Willens und zu Werkzeugen seiner Offenbarung ausersehen. Nicht ihre Zugehörigkeit zu Israel, sondern ihre Gerechtigkeit und Frömmigkeit machte sie tüchtig, das Werk Gottes zu vollbringen. Als Glieder des Einen Gottesvolks aller Zeiten und sofern sie im Glauben Abrahams standen, haben sie ewige Bedeutung *).

So ist das Recht des Christenthums in jeder Beziehung dargethan. Die christliche Lehre ist die Lehre Gottes, die allein wahre Philosophie und das einzig gültige, ewige Gesetz, offenbart

*) Wenn Gott im Dialoge nicht nur als der Schöpfer der Welt, sondern als der Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs und als der bezeichnet wird, welcher das Volk Israel aus Egypten geführt hat, so ist daraus nicht zu folgern, dass Justin hier die Erwählung Israels anerkenne. Nur die Identität des Christen-Gottes und des Gottes der Juden oder des Gottes aller frommen Menschen ist damit ausgesprochen.

durch den neuen und doch ewigen Gesetzgeber. Der Glaube an Jesus den Christ, der Gott ist, im Fleische erschienen aus der Jungfrau, gekreuzigt, gestorben und auferstanden von Todten, ist der allein wahre und erlösende, gerecht und selig machende Gottesdienst. Und die Gemeinde, die diesen Glauben bekennt, in diesem Glauben Gott verehrt, dieses Gesetz befolgt, ist das allein wahre und wirkliche Gottesvolk, dem Christus bei seiner Wiederkunft, wenn er alle Todten auferweckt, Unsterblichkeit und ewiges Leben geben wird. Justin schliesst den Dialog mit den Worten: „Nichts Grösseres kann ich für euch erbitten, als dass ihr einsehen möget, auf diesem Wege könne jeder Mensch selig werden, damit ihr mit uns zusammen bekennt: Jesus ist der Christ Gottes."

Dritter Theil.

Das Christenthum Justins und das Christenthum seiner Zeit.

Die Analyse der Schriften Justins hat die wesentlichen Eigenthümlichkeiten seiner Glaubens- und Denkweise klar und deutlich zu Tage treten lassen. Nur in seine Stellung zu den neutestamentlichen Schriften haben wir noch keinen Einblick gewonnen.

Die Untersuchung über sein Verhältniss zu den Evangelisten und Aposteln kann erst jetzt von Erfolg sein, wo wir seine Grundanschauung vom Wesen des Christenthums und seine Auffassung der einzelnen Lehrstücke kennen gelernt und uns davon überzeugt haben, dass er sich überall, mag er es mit Juden oder Heiden zu thun haben, im wesentlichen treu bleibt. Differenzen zwischen den Apologien und dem Dialoge haben sich nirgends herausgestellt. Die Verschiedenheiten sind nicht gering, aber sie sind nicht einmal so bedeutend, dass man von einer Entwickelung oder von einem Fortschritt in der Erkenntniss der christlichen Wahrheit reden dürfte. Sie lassen sich daraus erklären, dass der Verfasser je nach den Lesern, die er im Auge hat, und in Berücksichtigung des Gegensatzes, mit dem er es zu thun hat, verschiedene Seiten der Sache betont, eine andere Sprache redet und sich einer anderen Argumentationsweise bedient. Das gilt z. B. von der Art und Weise, wie er in den Apologien die Logoslehre verwendet, während er im Dialoge nur spärlichen Gebrauch von derselben macht. Auch die mehr biblische Färbung der Sprache im Dialoge, der engere Anschluss an die christliche Redeweise der Gemeinde hat darin ihren Grund, dass er Leuten gegenüber steht, die mit den Schriften des A. T.'s und mit den Vorstellungen vertraut sind, in denen sich das Christenthum mit dem Judenthum berührt. Ebenso findet die Thatsache, dass Justin im Dialoge die sogenannte trinitarische Formel niemals zur Darlegung des Gottes-

glaubens der Christen verwendet, auch aus der modificirten und erweiterten Formel, dem Taufbekenntniss, immer nur den auf die Person Christi bezüglichen Passus citirt, und an keiner Stelle den h. Geist neben dem Vater der Welt und dem Sohne Gottes aufführt, (während er in den Apologien so oft von der trinitarischen Formel Gebrauch macht) ihre Erklärung in dem Umstande, dass der strenge Monotheismus des Judenthums ihm Reserven auferlegte. Wie denn auch andererseits der jüdische Gottesbegriff ihn nöthigte, im Dialoge geradezu die Gottheit Christi und nicht nur wie in den Apologien die Gottessohnschaft zu erweisen, um die Anbetung Christi und „die Hoffnung, welche die Christen auf ihn setzen", zu rechtfertigen.

Nicht anders verhält es sich damit, dass im Dialoge das Christenthum als das neue Gesetz und als der ewige Bund, in den Apologien als die vollkommene Lehre und Philosophie gepriesen wird. Dort ist Christus der neue Gesetzgeber oder das ewige Gesetz und der ewige Bund, hier der Lehrer schlechtweg oder die Vernunft Gottes, der Logos. Die Vermittelung zwischen diesen verschiedenen Betrachtungsweisen bildet die Auseinandersetzung mit dem philosophischen Heidenthum in der Einleitung zum Dialoge. Und was in diesem Abschnitte etwa als neu im Vergleich mit dem in den Apologien Gesagten erscheinen könnte, wie die Unterscheidung des wirklichen Gottes vom richtigen Begriff Gottes, oder die Durchführung des Gedankens, dass Gott ein concretes von der Welt abgesondertes Einzelwesen ist, ist doch nur eine weitere Ausführung der Lehre, dass Gott der Schöpfer und Vater der Welt sei. Auch hier ist der Gegensatz maassgebend gewesen. Denn in den Apologien handelt er vom wahren Gott im Gegensatz zu den Göttern der Heiden, in der Einleitung des Dialogs vom wahren Gott im Gegensatz zu dem an sich richtigen Gottesbegriff der Philosophen *).

*) Von sonst noch vorhandenen Verschiedenheiten können wir absehen. Denn dass in den Apologien so viel von den Dämonen und von der Entstehung derselben, im Dialoge mehr vom Teufel und seinen Engeln die Rede ist, von der Entstehung der Dämonen aber nichts gesagt wird; dass der Dialog so nachdrücklich vom Millennium handelt, die Apologien von demselben nichts wissen: das und Aehnliches berechtigt nicht, von Differenzen zu reden. Ebenso wenig ist es eine Verschiedenheit von sachlicher Bedeutung, dass Justin in den Apologien niemals von der Rechtfertigung des Sünders redet und das Wort „δικαιοῦσθαι" nicht braucht, im Dialoge dagegen öfters in diesen Ausdrücken sich bewegt; oder dass er in den Apologien Abraham wie einen tugendhaften Heiden, im Dialoge wie einen „Gläubigen" behandelt.

Dem Urtheile Lange's, dass der Verfasser des Dialogs einen wesentlich anderen Standpunkt einnehme, als der der Apologien, können wir nicht beipflichten. Es ist unbegründet, dass der Dialog in der Lehre vom Menschen von den Apologien abweiche, und dass er eine andere Vorstellung von der Gerechtigkeit der Protoplasten habe, von der Erbsünde rede, durch Adam den Tod und die Sünde in die Welt gekommen sein lasse, und darum auch nichts von unverlierbaren guten Anlagen der menschlichen Natur wisse *). Lange hat sich überall durch die biblische Färbung der Sprache des Dialogs täuschen lassen und übersehen, was in den ersten Capiteln des Dialogs über die natürliche Gotteserkenntniss aller Menschen gesagt ist.

Apologien und Dialog ergänzen sich gegenseitig. Durch gleichmässige Benutzung dieser Schriften gewinnt man ein vollständiges Bild vom Christenthume Justins. Die apologetische Tendenz beherrscht zwar überall die Darstellung, aber was er selbst glaubt und wie er selbst die Sachen ansieht, lässt sich fast immer mit Sicherheit bestimmen.

Um so wichtiger ist die Beantwortung der Frage, aus welchen Elementen sich sein Christenthum, in dem er sich eins weiss mit der Gemeinde, zusammensetzt, und welche Verhältnisse zu einer so eigenthümlichen Verschmelzung verschiedenartiger Elemente führten.

Die Andeutungen, die in dieser Beziehung schon öfters gemacht worden sind, bedürfen der historischen Begründung. Es kommt darauf an, sein Christenthum zu den christlichen und ausserchristlichen religiösen und sittlichen Anschauungen des zweiten Jahrhunderts in Beziehung zu setzen, und dem Märtyrer seinen Platz in der Geschichte der Kirche anzuweisen.

Die Schwierigkeit dieser Aufgabe steht für jeden Sachkundigen fest. So gross die Differenzen in der Auffassung des ersten und zweiten Jahrhunderts noch immer sind, so weit gehen, wie wir nachgewiesen haben, auch die Urtheile über Justin und namentlich über sein Verhältniss zu den verschiedenen Richtungen innerhalb des Christenthums seiner Zeit auseinander.

Endgültig über den Standpunkt, den Justin einnimmt, entscheiden kann nur, wem es gelingt, eine Gesammtdarstellung der Geschichte des apostolischen und nachapostolischen Zeitalters zu liefern, welche alle Räthsel löst und allen Anforderungen der Quellenkritik genügt.

---

*) Vgl. oben S. 26 und 27.

Bis dahin wird es gerathen sein, sich an das Sichere zu halten, und sich darauf zu beschränken, womöglich nur mit bekannten Grössen zu rechnen.

Demgemäss haben wir das Christenthum Justins in Beziehung zu setzen zum apostolischen Christenthum und zum Christenthum der apostolischen Väter, die vor ihm geschrieben haben; sodann zum Judenthum seiner Zeit und zu den populär-philosophischen Anschauungen, die in der von griechischer Bildung beeinflussten heidnischen Welt herrschend waren.

1. Justin und die Apostel.

In Betracht kommen die Aussagen über die Bedeutung der Apostel für Lehre und Leben der Christen und der Gebrauch, den er von ihren Schriften macht.

a) Die Bedeutung der Apostel.

Die christliche Lehre ist die Lehre Gottes, weil sie Lehre der Propheten Gottes und des Sohnes Gottes ist.

Der Sohn Gottes und seine Lehre ist der Welt nur gegenwärtig im Worte der von ihm erwählten und ausgesandten Apostel, die „Alles“ was von seinem Leben und seiner Lehre zu wissen noth thut, verkündigt haben. In so fern ist der christliche Glaube Glaube an das Wort der Propheten und Christi oder an die Propheten und den von den Aposteln verkündigten Christus, oder auch an die Propheten und Apostel *). Jedoch ist das apostolische Wort nur Zeugniss von Christo und als solches Gegenstand des Glaubens. Fundament des Glaubens ist die Uebereinstimmung zwischen dem Worte Christi und der Propheten und in so fern das prophetische Wort.

So oft Justin von „der Lehre“ spricht, meint er die von Christo verkündigte, von den Aposteln getreu überlieferte, von den Propheten beglaubigte und von der Gemeinde bekannte Lehre. Christenthum ist ohne Apostel nicht denkbar. Im christlichen Glauben ist die Gewissheit mitenthalten, dass Alles auf Christus Bezüg-

*) Dial. 43: *ἡμεῖς βέβαιοι ἐν τῇ πίστει καὶ μαθητείᾳ αὐτοῦ ἐσμεν, ἐπειδὴ καὶ ἀπὸ τῶν προφητῶν καὶ ἀπὸ τῶν κατὰ τὴν οἰκουμένην εἰς ὄνομα τοῦ ἐσταυρωμένου ἐκείνων ὁρμωμένων καὶ θεοσεβῶν τὴν πεῖθω ἔχομεν.*

liche von seinen Aposteln vollständig und richtig mitgetheilt worden sei *).

Die Lehre der Apostel ist als Christi Lehre Gottes Wort. Wie das Wort Christi die Herzen beschneidet, so auch das Wort der Apostel. „Die zweite Beschneidung mit scharfen Steinen ist die, welche durch das Wort der Apostel vollzogen wird.“ Dial. 114. „Wie Abraham der Stimme Gottes glaubte, und es ward ihm zur Gerechtigkeit gerechnet, so glauben wir der Stimme Gottes, welche durch die Apostel Christi geredet hat, und die uns durch die Propheten verkündet worden ist.“ Dial. 119.

Zeugen Christi und Verkünder seines Worts waren die Apostel nicht aus eigener Kraft. Sie waren „ungebildete Leute, nicht bewandert in der Kunst der Rede“, ja schwankend in ihrem Glauben; beim Tode Christi fielen sie von ihm ab, nachdem sie ihn vorher verleugnet hatten. Aber nachdem Jesus auferstanden war, belehrte er sie aus den Propheten über die Nothwendigkeit seines Todes, und sie sahen ihn auffahren gen Himmel und glaubten „und empfingen von ihm die Kraft, welche ihnen von dort (vom Himmel) gesandt wurde. Und sie gingen aus unter alle Völker der Erde und lehrten und wurden Apostel genannt“ **).

Das erinnert an die Ausgiessung des Geistes. Sonst redet er nur im Allgemeinen von der Mittheilung der Kraft Christi oder Gottes. „Die zwölf Glocken, die am Gewande des Hohenpriesters hingen, deuten auf die zwölf Apostel, die da abhängen von der Kraft Christi, des ewigen Priesters. Sie sind es, durch deren Stimme die ganze Welt der Herrlichkeit und Gnade Gottes und seines Christus voll geworden ist. Und Jesaias sagt im Namen der Apostel, es werde die Welt nicht durch ihre Predigt, sondern durch die Kraft dessen, der sie gesandt hat, zum Glauben kommen. Dial. 42.

Ueber das Verhältniss der den Aposteln mitgetheilten Kraft Gottes zu den vom Geiste Gottes in der Gemeinde ausgetheilten Gnadengaben (*χαρίσματα ἀπὸ τοῦ πνεύματος τοῦ θεοῦ*) hat sich Justin nicht ausgesprochen. Doch scheint er die apostolische Begabung von der charismatischen zu unterscheiden; denn zum Beweise dafür, dass die Gaben des Geistes in der Christenheit vorhanden sind, beruft er sich auf das prophetische Charisma der

*) Apol. I, 42. 80. C. Der Glaube an die Verkündigung der Lehre Christi durch die Apostel bildet ein Stück des christlichen Glaubensbekenntnisses.

**) Ap. I, 39. 50. 67. Dial. 53. 273. C. Dial. 76. 302. A. Dial. 106. 333. C.

Christen, nicht aber auf die Inspiration der Apostel. Dial. 87. 88. Vgl. 81. 82.

Zur Constituirung des apostolischen Amts kommt neben dem persönlichen Glauben und neben der Ausrüstung mit Gotteskraft noch hinzu die persönliche Bekanntschaft und Freundschaft mit Christo, die Auswahl durch ihn (die Zwölfzahl) und endlich die Sendung (ἀπεστάλησαν).

Die Glaubwürdigkeit der Apostel beruht darauf, dass der von ihnen verkündigte Christus nach Leben und Lehre der von den Propheten geweissagte ist, so wie darauf, dass die Zwölfe selbst als die Zeugen Christi vorherverkündigt worden sind. „Von Jerusalem sollte das Gesetz und Wort Gottes ausgehen.“ Das ist geschehen. Von dort gingen sie aus, zwölf an der Zahl und verkündeten durch die Kraft Gottes aller Welt, dass sie ausgesandt seien von Christo, zu lehren Jedermann das Wort Gottes *). Die, welche Alles auf Christus bezügliche in Denkwürdigkeiten verzeichnet haben (οἱ ἀπομνημονεύσαντες), haben uns gelehrt, und wir glauben ihnen, weil es von Jesaias vorherverkündet worden ist, dass es also geschehen solle. Ap. I, 33.

Von einer Inspiration der Apostel zum Zwecke der Abfassung ihrer Schriften ist niemals die Rede. Das ist um so bedeutsamer, als die Schriften des A. T.'s und der Propheten immer und überall als Schriften der Männer bezeichnet werden, die durch den prophetischen Geist oder den heiligen Geist oder den Geist Gottes befähigt waren, Dinge zu erkennen, vorauszusehen, zu lehren und zu verzeichnen, welche der natürliche menschliche Geist nicht zu erkennen vermag. Ihre Schriften sind darum die „heiligen Schriften“ **).

Aber was folgt daraus? Credner sagt ***): „die Apostel waren nur die Verkünder und weiteren Verbreiter der göttlichen Offenbarung, welche ihnen nicht unmittelbar, sondern mittelbar durch den Mensch gewordenen Gottessohn zu Theil geworden war. Zu diesem Berufe bedurfte es, wenigstens nach den Vorstellungen der urchristlichen Zeit, keiner besonderen Inspiration. In der That gedenkt Justin der Apostel auch nur als der Verkünder göttlicher Lehre, ohne je ihre Schriften als inspirirte zu erwähnen, was er doch so häufig bei den Schriften des A. T.'s thut. Hier wird wieder und immer wieder recht geflissentlich auf den göttlichen

*) Vgl. Ap. I, 39. 40. 45. 49. 53.

**) Dial. 32. 249. D.

***) Beiträge I, S. 125 ff.

Ursprung hingewiesen und an ihn erinnert z. B. Ap. I, 33. 35. 41. 44. 47. 48. Dial. 16. 21. 22." „Von dem Allen zeigt sich bei der Anführung neutestamentlicher Stellen nicht die leiseste Spur. Gewöhnlich wird die angeführte Stelle von Jesus selbst abgeleitet (Dial. 105), zum deutlichen Beweise, dass Justin wohl die Lehre Jesu (δύναμις θεοῦ ὁ λόγος αὐτοῦ ἦν), nicht aber die Schriften der Apostel unmittelbar auf Gott zurückführte. Auch die besondere Kraft zu ihrem Berufe wurde nicht auf ausserordentliche Weise erhalten, sondern durch Eifer für die Sache, fleissige Uebung und vertraute Bekanntschaft mit dem A. T." „Justin konnte nach seinen Ansichten gar keine Inspiration dieser Schriften zulassen; denn er war der Meinung, in den schriftlichen Aufzeichnungen der Apostel und ihrer Begleiter sei Alles, was sich auf Christus und seine Lehre beziehe, vorzufinden. Wo war die Schrift, welche dieses Alles enthielt? Es konnte kein schriftliches Evangelium sein. Nur in der Gesammtheit aller schriftlichen Evangelien und in ihrer gemeinschaftlichen Benutzung konnte das gewünschte All angetroffen werden." Alle vorhandenen Evangelien aber, meint Credner, konnte Justin nicht für inspirirt halten, da sie sich widersprachen; folglich hat er keins für inspirirt gehalten; denn eine Auswahl kannte er noch nicht. Er machte keinen Unterschied zwischen inspirirten und nicht inspirirten.

Darnach gewinnt es den Anschein, als habe Justin die apostolischen Schriften geringer geachtet, als die prophetischen. Das ist nicht der Fall.

Justin weiss, das muss festgehalten werden, unbedingt von keiner Differenz zwischen dem apostolischen Worte und den Worten Jesu, oder zwischen den apostolischen Berichten und den Ereignissen des Lebens Jesu. Das Wort der Apostel ist das Wort Christi und wird darum schlechtweg und genau ebenso wie das Wort der Propheten als Wort Gottes bezeichnet. Dial. 119. Es ist zwar ein Wort Gottes anderer Art, aber nichtsdestoweniger dem alttestamentlichen Gottesworte gleichwerthig. Die Verkündigung der Heilsvollendung ist wenigstens ebenso werthvoll wie die Weissagung des zukünftigen Heils, und das durch Weissagung beglaubigte Gotteswort der Apostel ist in gewissem Sinne zuverlässiger als das prophetische. Auch die Inspiration der Propheten drückt keinen höheren Grad der Erleuchtung aus als die, welche den Aposteln zu Theil geworden ist; sie ist nur eine andere Art und Form göttlicher Mittheilung von Wahrheitserkenntnissen. Das Wort der Apostel beruht jedenfalls ebenso auf Mittheilungen Gottes, wie das Wort der Propheten. Was im Alterthume der prophetische

Geist vollführte, das hat in den Zeiten der Vollendung der Sohn Gottes selbst gethan; er, der ja auch das Princip der prophetischen Thätigkeit des Geistes war. Die Unterscheidung von „unmittelbarer“ und „mittelbarer“ Offenbarung ist also nicht zulässig. Nach der Erscheinung des Sohnes Gottes bedarf es nur noch ausnahmsweise der Prophetie. Die Johannesapokalypse ist durch das *χάρισμα προφητικόν* zu Stande gekommen. Sie liefert aber den Beweis, dass, soweit es noch der Weissagung in der Gemeinde Christi bedarf, die Apostel zu derselben ebenso befähigt sind, wie die Propheten.

Wollte man aus dem Gesagten folgern, Justin stelle die Apostel auf Eine Stufe mit allen gläubigen Christen, und bleibe in so fern hinter der später in der Kirche üblichen Schätzung der Apostel und ihrer Schriften zurück: so träfe man nicht seinen Sinn. Die Apostel sind als die von Christo Erwählten, Belehrten, Ausgerüsteten und Ausgesandten die Quelle der Erkenntniss Christi. Ihr Wort ist in einem ganz anderen Sinne Christi Wort und Gottes Wort, als das Wort jedes Christen, der an Christus glaubt. Die Christen glauben an „die Lehre“, aber die Apostel sind die Lehrer der Lehre. Durch sie ist Christus der Welt gegenwärtig, ohne ihre Lehre gibt es keinen Christus. Zu ihrem Berufe sind sie mit einer *δύναμις* ausgerüstet, die nicht „durch Uebung und Forschung im A. T.“ gewonnen, sondern „vom Himmel her“ durch den erhöhten Christus ihnen mitgetheilt ist.

Wenn also Justin auch von der Inspiration der Apostel nicht spricht, so weiss er doch von einer derartigen Mittheilung der göttlichen Wahrheit an dieselben, wie sie zu einem absolut gültigen Zeugniss von Christo und dazu erforderlich ist, dass Gottes Wort rein und lauter, vollständig und überzeugungskräftig in der Welt und in der Gemeinde gegenwärtig sei.

Je höher in seinen Augen die Apostel stehen, desto auffallender ist es, dass er keinen einzigen als solchen namhaft macht. Zwar erwähnt er einmal des Apostels Petrus und der Söhne Zebedäi, aber er nennt sie nur als Beispiele des Namenwechsels. Auch führt er einmal den Verfasser der Apokalypse mit den Worten an: „ein gewisser Mann mit Namen Johannes, einer der Apostel Christi“; aber er beruft sich auf ihn nur als Propheten. Auch Paulus wird niemals genannt. Er scheint sogar durch Beschränkung des Apostolats auf die Zwölf aus der Zahl der Apostel ausgeschlossen; um so mehr, als auch die Heidenmission den Zwölfen zugewiesen und als ihre eigentliche Aufgabe bezeichnet wird.

In Folge dessen hat man Justin zu einem Parteigänger des

„urapostolischen Judenchristenthums“ gemacht und ihn zu einem Gegner des Apostels Paulus gestempelt.

Sehen wir zunächst von Paulus ab, so steht so viel fest, dass die Schätzung eines Apostels von Seiten Justins nicht nach der Nennung seines Namens zu messen ist, mag man im übrigen sein Schweigen erklären wie man will. Möglich wäre es doch, dass er die Namen nicht nannte, weil Heiden und Juden, mit denen er es zu thun hat, kein Interesse an den Personen, sondern nur an der Sache hatten, die sie vertraten.

Da aber die Apostel für die Gemeinde wesentlich durch ihre Schriften Bedeutung haben, so kommt vor Allem die Stellung in Betracht, welche Justin zu ihren Schriften einnimmt; ob er sie kennt und wie er sie citirt und braucht.

b) Justin und die apostolischen „Denkwürdigkeiten“.

Die Vorführung des gesammten Materials, auf welches hier Rücksicht genommen werden muss, ist nach den umfassenden Arbeiten Credner's, Hilgenfeld's, Bindemann's, Semisch's und neuerdings des Verf.'s von Supernatural Religion überflüssig. Hier kommt es lediglich darauf an, die Resultate, zu denen die genannten Gelehrten gekommen sind, ins Auge zu fassen, die grössere oder geringere Wahrscheinlichkeit derselben zu beurtheilen und sodann festzustellen, was sich daraus für das Christenthum Justins ergiebt *).

Citirt wird von allen neutestamentlichen Schriften mit dem Namen des Verf.'s nur die Offenbarung Johannis. Dial. 81. Ausserdem werden ohne Nennung der einzelnen Verfasser häufig citirt die „*ἀπομνημονεύματα τῶν ἀποστόλων*“. Was den letzteren entnommen wird, erinnert fast überall an unsere synoptischen Evangelien, genauer an Matthäus und Lukas, nur einmal an Markus, vielleicht auch an einigen wenigen Stellen an Johannes. Wörtliche Citate aus diesen Schriften sind zwar beabsichtigt, aber nur selten stimmt Justin mit dem Wortlaute unserer Evangelien völlig überein.

Die „*ἀπομνημονεύματα*“ enthalten, wie Justin sagt, „alles“

*) Die überaus reiche Literatur über das Verhältniss Justins zu den Synoptikern und zu Johannes ist verzeichnet bei Credner, Beiträge I, S. 133 ff. Semisch, die apostol. Denkwürdigkeiten des Märtyrers Justin. 1848. S. 16. Credner-Volkmar, Gesch. des Canon, S. 7 ff. Supernatural rel. ed. 6. I, S. 287 ff. (besond. die Anmerkungen). Luthardt, der johanneische Ursprung des vierten Evangeliums. 1874. S. 6 ff.



auf das Leben und die Lehre Jesu Bezügliche. „*Οἱ ἀπομνημονεύσαντες τὰ πάντα περὶ τοῦ σωτῆρος ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ ἐδίδαξαν.*“ Ap. I, 35. Ob das so zu verstehen ist, dass jede andere Quelle, sei es mündliche oder schriftliche, ausgeschlossen ist, wie Credner und Supernat. relig. behaupten, lässt sich aus dem blossen Wortlaute „*τὰ πάντα*“ nicht entscheiden. Was waren das für Schriften, die Justin kannte? Waren es unsere Evangelien? Sie werden einmal mit dem Zusatz „*ἃ καλεῖται εὐαγγέλια*“ angeführt. Nach dem Vorgange von Rettig und Schleiermacher hat Supernatural rel. diese Worte für eine Interpolation erklärt. Gegen die Echtheit zu sprechen scheint, dass Justin selbst die Schriften nie „Evangelien“, sondern *ἀπομνημονεύματα,* Denkwürdigkeiten, Aufzeichnungen aus der Erinnerung nennt, wozu keine Veranlassung vorgelegen hätte, wenn der Name „Evangelien“ schon üblich war. Auch kennt Justin für diese Schriften sonst nur die Bezeichnung „das Evangelium“. Er lässt Trypho sagen (Dial. 10): „ich habe die Vorschriften (Christi) in dem sogenannten Evangelium gelesen (*ἐν τῷ λεγομένῳ εὐαγγελίῳ*). Und er selbst sagt (Dial. 100): „*ἐν τῷ εὐαγγελίῳ γέγραπται*“.

Der Zusatz „*ἃ καλεῖται εὐαγγέλια*“, dessen Echtheit auch Credner nicht angefochten hat, verliert alles Anstössige, wenn man annimmt, Justin habe sich ungenau ausgedrückt und habe sagen wollen, diese Schriften würden auch „Evangelien“ genannt. Nicht regelmässig nannte man sie so, sondern bisweilen oder recht häufig. Das entspräche dem Thatbestande; denn dass man sie noch nicht allgemein und gewöhnlich so nannte, dafür legt Justins Bezeichnungsweise Zeugniss ab. Was hätte ihn hindern können, der üblichen Redeweise zu folgen?

Allgemein gebräuchlich war offenbar die Bezeichnung „das Evangelium“. So redet Trypho. Sprach man von einzelnen Schriften, in denen das Evangelium enthalten war, so sagte man wohl *διήγησις* (Luc. 1, 1) oder *λόγια* (*κυρίου*) *) oder *ἀπομνημονεύματα.* Die letzte Bezeichnungsweise scheint weit verbreitet gewesen zu sein. Papias sagt bei Euseb. h. e. III, 39, unter Berufung auf die Presbyter: Markus schrieb „*ὅσα ἐμνημόνευσεν*“ und „*οὕτως ἔνια γράψας ὡς ἀπεμνημόνευσεν*“. In Recogn. Clem. II, 1

---

*) So bekanntlich Papias (bei Euseb. h. e. III, 39). Dionysius von Corinth (bei Euseb. h. e. IV, 23, 12) braucht den Ausdruck: *αἱ κυριακαὶ γραφαί.* Hegesipp stellt „*ὁ κύριος*“ neben „*αἱ θεῖαι γραφαί*“ (ap. Steph. Gob. in Photii Biblioth. 232 p. 288) oder neben „*ὁ νόμος κ. οἱ προφῆται*“ (Euseb. h. e. IV, 22, 3).

sagt Petrus: „in consuetudine habui, verba domini mei, quae ab ipso audieram, revocare in memoriam. Eusebius kannte (V, 8) die „ἀπομνημονεύματα ἀποστολικοῦ τινος πρεσβυτέρου" *). Und was konnte es für einen besseren Ausdruck geben als diesen, der so viel bedeutet wie Memoiren, aus dem Gedächtniss gemachte Aufzeichnungen, Denkwürdigkeiten? Dieses Wort sagte, dass die Verfasser nichts Eigenes, sondern nur das erzählen wollten, was ein Anderer, Christus, gethan und gesagt habe?

Wahrscheinlich wurde es erst zu Justins Zeiten üblich, die Memoiren der Apostel „Evangelien" zu nennen. Vor Justin lässt sich vielleicht nur Ein Beispiel für diese Bezeichnungsweise nachweisen. Hippolyt (VII, 23) bemerkt, dass Basilides die Stelle Joh. 1, 9 mit den Worten angeführt habe: „τὸ λεγόμενον ἐν τοῖς εὐαγγελίοις" und (VII, 27) dass er gesagt habe: „ὡς ἐν τοῖς εὐαγγελίοις γέγραπται". Geht die Aeusserung Hippolyts wirklich auf Basilides und nicht auf seine Anhänger, so wäre das der erste nachweisbare Gebrauch des Plurals **). Bei Irenäus ist die Bezeichnung „Evangelium" für eine einzelne Evangelien-Schrift schon

*) Vielleicht darf man aus der Orat. ad Graec. c. 21 schliessen, dass auch Tatian die Evangelien ἀπομνημονεύματα genannt hat. Er fordert dort die Griechen auf, ihre Mythen mit den christlichen Erzählungen zn vergleichen, um zu erkennen, dass die Berichte der Christen über die Natur und Schicksale Jesu mindestens nicht unerhört seien. Er beschliesst den kurzen Nachweis mit den Worten: διόπερ ἀποβλέψαντες πρὸς τὰ οἰκεῖα ἀπομνημονεύματα καὶ ὡς ὁμοίως μυθολογοῦντας ἀποδέξασθε.

**) Bei den apostolischen Vätern ist immer nur von „dem Evangelium" die Rede, ohne oder mit Beziehung auf die schriftliche Abfassung. Barnab. V, 9: Jesus wählte die Zwölf aus, um zu verkündigen τὸ εὐαγγέλιον αὐτοῦ, und VIII, 3: er gab den Zwölfen „τοῦ εὐαγγελίου τὴν ἐξουσίαν". I Clem. 47, 2: Paulus schreibt ἐν ἀρχῇ τοῦ εὐαγγελίου d. h. beim Beginn der evangelischen Verkündigung. II Clem. 8, 5: „λέγει γὰρ ὁ κύριος ἐν τῷ εὐαγγελίῳ", und nun folgt ein halb evangelischer, halb apokryphischer Ausspruch Jesu. Bei Hermas findet sich das Wort gar nicht. Ignatius ad Philad. VIII: „ἐὰν μὴ ἐν τοῖς ἀρχείοις (ἀρχαίοις?) εὕρω, ἐν τῷ εὐαγγελίῳ, οὐ πιστεύω". Vgl. Zahn, Ignatius v. A. S. 374 ff. Hier ist die Beziehung auf das geschriebene Evangelium möglich. Sonst „die Botschaft". Ad Philad. V, 1. Holtzmann (Ztschr. f. wiss. Theol. 1877. S. 204 f.) hat geurtheilt, dass Ignatius in keinem Falle das Wort εὐαγγέλιον je im ausschliesslichen Gegensatze zur schriftlichen Fixirung, wahrscheinlich vielmehr immer mit Beziehung auf letztere gebrauche; die neutestamentliche Offenbarung sei sonach für ihn eben aus einer ungeschriebenen in die schriftliche übergegangen; das „Evangelium" bedeute wohl noch die Heilsverkündigung überhaupt, aber der Sinn des Wortes gravitire entschieden der schriftlich fixirten Gestalt derselben zu.

üblich. Bekanntlich spricht er adv. haer. III, 11, 8 vom *τετράμορφον εὐαγγέλιον*, sonst sagt er III, 11, 9: evangelia. Der Canon Mur. hat den Plural: „quarti evangeliorum“ und „varia singulis evangeliorum (libris) principia“. Die Erinnerung an den ursprünglichen Sinn von *εὐαγγέλιον* führt zu der Bezeichnung „*εὐαγγέλιον κατά*“, welche Cyprian selbst im Lateinischen festhält: „in evangelio cata Matthaeum“.

Für die Beantwortung der Frage, was für Schriften Justin vor Augen gehabt habe, ist es wichtig, dass er sie fast immer Memoiren „der Apostel“ nennt und von mehreren Verfassern redet; er sagt: „*οἱ ἀπομνημονεύσαντες*“. Ap. I, 33. Daraus geht hervor, dass er eine Mehrzahl von Schriften verschiedener Verfasser vor Augen hatte, welche zusammen das „Evangelium“ bildeten *). Nur an Einer Stelle (Dial. 106), wo Justin vom Apostel Petrus gesprochen hat, sagt er: „*ἐν τοῖς ἀπομνημονεύμασιν αὐτοῦ γεγράφθαι*“. Das wird von Credner auf Petrus bezogen und er findet hier das „Evangelium Petri“, aus welchem Justin überall citirt haben und das eine Evangelienharmonie mit apokryphischen Zuthaten gewesen sein soll. Wenn der Text richtig überliefert ist, ist Credners Auffassung die nächstliegende. Aber Otto vermuthet, dass hier statt *αὐτοῦ* zu lesen sei *αὐτῶν*, wie das vorhergehende *ἕνα τῶν ἀποστόλων* nahe lege **)

An Einer Stelle sagt Justin, dass die „Memoiren der Apostel“ von Aposteln und ihren Begleitern abgefasst seien. Dial. 103: *ἐν τοῖς ἀπομνημονεύμασιν, ἅ φημι ὑπὸ τῶν ἀποστόλων αὐτοῦ καὶ τῶν ἐκείνοις παρακολουθησάντων συντετάχθαι.* Es scheint darnach, als habe er eine Mehrzahl von Schriften vor Augen gehabt, von denen einige von Aposteln und andere, aber ebenfalls mehrere, von ihren Begleitern geschrieben waren.

---

*) Es ist grundlos, wenn Credner, Geschichte des N. C. S. 11 bemerkt, da Trypho sage „*ἐν τῷ λεγομένῳ εὐαγγελίῳ*“, könne er nicht die *ἀπομνημονεύματα* selbst, sondern nur Ein von Justin gebrauchtes Evangelium gelesen haben.

**) Warum sollte Justin immer von den *ἀπομνημονεύματα τ. ἀ.* und nur einmal von den *ἀ. τοῦ Πέτρου* reden, wenn er, wie Credner meint, immer und überall nur die Schrift benutzte, welche unter dem Namen des Petrus und als „sein Evangelium“ cursirt haben soll?

Ist an der genannten Stelle wirklich vom Ev. Petri die Rede, so läge es näher mit Storr, Hug, Winer u. A. an das Ev. des Markus zu denken; denn Justin citirt, wo er sich auf „die Memoiren des Petrus“ beruft, eine Stelle aus Markus 3, 17 („die Donnersöhne“), während er sonst nie vom Markusevangelium Gebrauch macht.

Ein weiteres Merkmal dieser Schriften ist, dass sie neben den Schriften der Propheten in den öffentlichen Versammlungen der Christen am Sonntage vorgelesen wurden. „An dem sogenannten Sonntage (*τῇ τοῦ Ἡλίου λεγομένῃ ἡμέρᾳ*) kommen Alle in den Städten und auf dem Lande Wohnenden zusammen und die Memoiren der Apostel oder (*ἢ*) die Schriften der Propheten werden vorgelesen, so lange es angeht. Darauf, wenn der Vorleser geendet hat, lässt der Vorsteher (*ὁ προεστώς*) in freier Rede (*διὰ λόγου*) Ermahnung und Aufmunterung zur Nachahmung all des Guten folgen.“ Ap. I, 67.

Wenn man erwägt, dass Justin die prophetischen Schriften „heilige“ nennt, so ist der Umstand, dass die apostolischen Schriften nicht nur neben, sondern an Stelle der alttestamentlichen vorgelesen werden, und dass die Predigt des Vorstehers sich diesen Schriften erklärend und anwendend anschliesst, bedeutsam. Als Wort von Christo und Christi oder als „Wort Gottes“ werden sie vorgelesen.

Dass in der alten Kirche (Euseb. III, 16. IV, 23) die 1 Ep. Clem. Rom. und die Apok. Johannes, ebenso auch in mehreren Kirchen der Barnabasbrief sowie (III, 3) der Pastor des Hermas und (Canon Muratori) in einigen Gemeinden die Apokalypse des Petrus, in Corinth der Brief des Soter, vorgelesen wurden u. s. w., ändert an der Bedeutung der von Justin erwähnten Vorlesung nichts. Denn schwerlich sind diese Schriften „an Stelle“ der alttestamentlichen Schriften vorgelesen worden. Auch haben sie wohl nie die Texte für die in der Gemeinde gehaltenen Predigten geliefert.

Die auffallende Thatsache, dass Justin, trotz der Hochschätzung der apostolischen Schriften von Seiten der christlichen Gemeinde, die Namen ihrer Verfasser niemals nennt, wie er ja auch die Namen der Apostel verschweigt, legt dafür Zeugniss ab, dass ein Zweifel darüber, welche Schriften unter den „Denkwürdigkeiten der Apostel und ihrer Begleiter“ gemeint seien, nicht bestand; oder doch dafür, dass Justin von einem solchen nichts wusste. Darum kann auch Trypho schlechtweg von dem sogen. Evangelium reden. Es gab nur Eins, und dieses war in den „Memoiren der Apostel“ niedergelegt. Die Existenz von apokryphischen Evangelien oder Evangelien, die in einigen Gemeinden als apostolisch galten, in anderen nicht anerkannt und gebraucht wurden, setzt Justin nirgends voraus. Gab es solche, so hat er sich noch nicht veranlasst gesehen, Stellung zu ihnen zu nehmen. Er muss sich bewusst gewesen sein, lediglich auf allgemein bekannten und an-

erkannten Urkunden zu fussen *). Oder liegt vielleicht in den Worten Justins: „die Denkwürdigkeiten, von denen ich behaupte, dass sie die Apostel und ihre Begleiter zu Verfassern haben" (Dial. 103), eine Hindeutung auf ähnliche Schriften, deren Verfasser man nicht kannte? Man könnte an das Evangelium Marcions denken, das nach Tert. adv. Marc. IV, 2 ein „namenloses" war, oder an das Aegypter-Evangelium.

Dennoch hätte die Namhaftmachung der Verfasser dieser Schriften nahe gelegen, wenn Justin sich in demselben Sinne auf die apostolischen Schriften wie auf die prophetischen Schriften des A. T. hätte berufen wollen. Die Namen der Propheten nennt er öfters. Auch den Namen des Verfassers der einzigen prophetischen Schrift des N. T.'s nennt er. Die prophetischen Schriften tragen eben den Stempel ihres göttlichen Ursprungs an der Stirn und es ist von Interesse, den Namen ihrer Verfasser, der Organe des prophetischen Geistes, zu kennen. Anders steht es mit den „Denkwürdigkeiten". Sie sind nur authentische und unbedingt zuverlässige Berichte über das Leben und die Lehre Jesu. Beglaubigt wird der göttliche Charakter des Messias, den sie schildern, und seiner Lehre, die sie mittheilen, nicht durch die Verfasser der Berichte, sondern durch die prophetischen Schriften. Gelingt es, den von den Aposteln verkündigten Christus als die Erfüllung der Weissagungen zu erweisen, so versteht sich die Richtigkeit ihrer Ueberlieferung von selbst. Es hat kein Interesse nach der Richtigkeit der apostolischen Erzählung zu fragen, wenn die Wahrheit derselben doch aus dem A. T. festgestellt werden muss. Es ist also auch in gewissem Sinne gleichgültig, wer die Berichte geschrieben hat, für Juden und Heiden war es gleichgültig, dass die Verfasser Apostel waren.

Da aber die Uebereinstimmung zwischen Aposteln und Propheten erwiesen war, so stand die Richtigkeit der apostolischen Mittheilung fest, und man konnte sich auf Christus schlechtweg berufen, während man doch nur apostolische Mittheilungen über ihn besass.

Immerhin hat man in der Kirche genau gewusst, welche Schriften Justin meinte. Mit andern Worten: die Kirche besass zu seiner Zeit eine Sammlung evangelischer Schriften, und weder über den Umfang der Sammlung noch über die Verfasser der

---

*) Die Annahme Credners, Justin habe schlechtweg alle existirenden Berichte über Leben und Lehre Jesu für apostolisch gehalten, obgleich sie einander widersprachen, und auch er den Widerspruch wahrgenommen hatte, ist überaus unwahrscheinlich.

Schriften bestand ein Zweifel. Aber einen Canon besass die Kirche nicht, weil sie sich noch nicht ihres Besitzes in dem Sinne bewusst geworden war, wie es bald darauf und zu den Zeiten des Irenäus geschah, als die überhandnehmende Häresie die Unterscheidung von echten und unechten apostolischen Schriften nothwendig machte. Sobald das in Folge innerkirchlichen Zwiespalts nöthig wurde, traten die Namen der Verfasser ans Tageslicht. Von dem Zeitpunkte an wird die Zahl der Evangelien ausdrücklich genannt, die Abgrenzung des Canons wird mit Bewusstsein vollzogen und die Gleichstellung der apostolischen Schrift mit der prophetischen nimmt ihren Anfang, die Inspiration der Apostel wird gelehrt (Clem. Al. Strom. VI, 15).

Justin steht noch auf demselben Standpunkte, auf welchem die Verfasser der Evangelien selbst standen. Sie haben es ebenfalls nicht für nöthig gehalten, ihre Namen an die Spitze ihrer Schriften zu stellen. Ebenso wenig kam es den apostolischen Vätern in den Sinn, die Namen der Verfasser des Evangeliums zu nennen, die einzelnen Schriften zu unterscheiden und ihre Zahl festzustellen *).

Je entschiedener aus Justins Aeusserungen über die Denkwürdigkeiten der Apostel geschlossen werden muss, dass die Kirche seiner Zeit nur echte apostolische Schriften kannte oder zu besitzen meinte, desto wichtiger ist die Frage: welche Schriften hat er als „ἀπομνημονεύματα“ der Apostel und ihrer Begleiter gekannt und benutzt?

Hat er unsere Evangelien und hat er alle vier und nur diese gekannt? Hat er diese und nur diese gebraucht und citirt? Wir können die schwierige Frage, die oft genug beantwortet und noch

*) Sowohl diejenigen, welche das Dasein eines Canons vor Irenäus leugnen, wie auch die, welche die Existenz desselben behaupten, gehen zu weit. Die Kirche war im Besitz evangelischer und apostolischer Schriften, über deren Ursprung und Werth alle Gemeinden der Grosskirche einverstanden waren. Aber dieses Einverständniss war so gross, dass man sich dieses Besitzthums nicht in dem Sinne rühmte, wie es nachträglich bei grösserer Ausdehnung der Kirche und nach dem Auftauchen häretischer Genossenschaften und einer Menge apokryphischer Schriften geschah. Man hatte eine Sammlung, aber man berief sich nicht auf sie als „Canon“. Man berief sich lediglich aufs A. T. Ueber das, was „christlich“ sei, war man Einer Meinung; es fragte sich nur, ob das Christliche auch wahr sei. Die Antwort darauf gab nur das A. T. — Erst als man darüber zweifelhaft wurde, was „christlich“ sei, bedurfte es eines neutestamentlichen „Canons“.

immer nicht entschieden ist, hier nicht untersuchen. Eine Zusammenstellung der Citate aus den „Denkwürdigkeiten“ bei Justin und der entsprechenden Stellen unserer Evangelien, findet sich bei Credner*). Die Beurtheilung des Verhältnisses der „ἀπομνημονεύματα“ zu unseren canonischen Evangelien von Seiten aller Gelehrten, die sich über dasselbe ausgesprochen haben, scheint nur die Wahl zwischen folgenden Annahmen zu lassen. Entweder hat Justin unsere vier Evangelien gekannt und gebraucht und nur sie als „Denkwürdigkeiten“ citirt, oder er hat neben ihnen noch ein anderes Evangelium gekannt und gebraucht, welches eine Art Evangelienharmonie mit apokryphischen Zuthaten war, oder er hat zwar unsere Evangelien, vielleicht aber auch nur die drei ersten gekannt, aber nicht sie, sondern nur ein einziges Evangelium gebraucht und citirt, das entweder eine harmonistische Bearbeitung der evangelischen Geschichte, oder ein älteres Evangelium, jedenfalls eins mit apokryphischen Zuthaten war. Dieses Evangelium soll das des Petrus gewesen sein, von dem um das Jahr 190 sich Spuren nachweisen lassen. Dieses „Petrusevangelium“ soll in enger Verwandtschaft zum Hebräerevangelium stehen. Auch das Evangelium Tatians, des Schülers Justins, soll wesentlich dasselbe gewesen sein, das Justin benutzte.

Da, mit Ausnahme von Supernatural religion, alle Kritiker, auch Credner, zugeben, dass Justin das Evangelium Matthäi, das des Lukas und das des Markus gekannt habe; da neuerdings **) die Kenntniss des Johannesevangeliums auch zugestanden wird: so erscheint nach allem über die „ἀπομνημονεύματα“ Bemerkten wenigstens die Annahme unzulässig, als habe Justin sich darum der später als canonisch geltenden Evangelien nicht bedient und sich einzig und allein an das „Evangelium Petri“ gehalten, weil er Judenchrist war und die im judenchristlichen Sinne bearbeitete Evangelienharmonie den anderen Evangelien vorzog ***).

Das ist unmöglich. Mag er ein einziges Evangelium citirt haben oder mehrere, jedenfalls war er von der völligen Uebereinstimmung aller Evangelienschriften, die er kannte, wenn er sie auch nicht brauchte, überzeugt. Er wusste von keiner sachlichen Differenz zwischen ihnen. Der Christus der „Denkwürdigkeiten“ ist der

*) Beiträge I, 151 ff.

**) Vgl. Thoma, Zeitschrift für wiss. Theol. 1875. S. 383 ff.

***) Credner, Geschichte des N. T. C. S. 9: Justin kann sich nur zu jener judenchristlichen Richtung bekannt haben, die von mir die freiere Petrinische genannt worden ist.

wahre Christus, der Christus der Propheten, der Christus der christlichen Kirche.

In keinem Falle nöthigt uns die Stellung, die Justin zu den apostolischen Denkwürdigkeiten einnahm, ihn als Vertreter einer Partei oder einer bestimmten Gruppe der Christenheit zu behandeln *). Er brauchte die Schriften, welche die ganze Heidenkirche brauchte. Wenn Sectirer, wie die Gnostiker und die ebjonitischen Judenchristen, mit denen die Kirche keine Gemeinschaft hatte, sich anderer Evangelien bedienten: so kam das für Justin nicht in Betracht. Er weiss sich überall eins mit der „Grosskirche“. Hat er neben den später allein canonischen Evangelien noch Eins gekannt und nur dieses gebraucht, so hat er das im Einklange mit der Kirche gethan. Sind die *ἀπομνημονεύματα*, von denen er redet, dieses Eine harmonistische Evangelium, so wurde dieses in der Gemeinde vorgelesen, und die heidenchristliche Grosskirche hat sich dieser Evangelienschrift bedient.

Wenn man aber erwägt, dass Justins Citate mit dem Text unserer Evangelien nur selten wörtlich übereinstimmen **) (am häufigsten in der Reproduction der alttestamentlichen Citate), so kann man eine Benutzung unserer Evangelien nur behaupten, wenn man annimmt, Justin habe aus dem Gedächtniss citirt, und die Aussprüche Jesu, wie sie sich in den verschiedenen Evangelien finden, modificirt, combinirt, verkürzt, umgestellt, mit traditionellen Elementen bereichert. Semisch meint auf diesem Wege alle Abweichungen Justins erklären und den Nachweis führen zu können, die *ἀπομνημονεύματα* seien unsere vier Evangelien gewesen. Die Zusätze zur Geschichte und einige unbekannte Aussprüche des Herrn habe Justin der mündlichen Tradition entnommen.

Diese Ansicht lässt sich nicht halten; denn es ist unzweifelhaft, dass Justin das Johannesevangelium, mag er es zu den *ἀπομνημονεύματα* rechnen oder nicht, niemals in der Weise citirt, wie die Herrn-Sprüche aus den anderen Evangelien. Also muss die Benutzung des vierten Evangeliums anders erklärt werden, als die der anderen drei. Zweitens vermag Semisch nicht zu erklären, warum Justin die Herrn-Worte nicht nur nicht wörtlich, sondern öfters in der Form citirt, in der sie auch in späteren und vielleicht gleichzeitigen apokryphischen Schriften citirt werden ***).

---

*) Von seiner Stellung zu Paulus reden wir weiter unten.

**) Vgl. Semisch, Apost. Denkwürdigk. Matthäuscitate S. 104—119; Lukascitate S. 138 ff.; Markuscitate S. 147 ff.

***) Credner-Volkmar, Geschichte des N. C. S. 210 ff.

Ebenso weicht Justin bei Mittheilung von Herrn-Worten und von Thatsachen, die den Denkwürdigkeiten entnommen zu sein scheinen, von unseren drei ersten Evangelien ab, und stimmt mit Angaben apokryphischer Evangelien oder einiger späterer Kirchenväter überein.

Dass er Maria als Davididin bezeichnet und die Genealogien Joseph's in unseren Evangelien auf Maria bezieht, könnte sich daraus erklären, dass er die Abstammung Christi von David mit der Jungfraugeburt in Einklang setzen will. Auch hat es nicht viel zu bedeuten, dass er die Schatzung auf Judäa beschränkt und Quirinus zum Statthalter in Judäa macht. Anders verhält sich's mit der Geburt Jesu in einer Höhle, von der auch die apokryphischen Evangelien berichten; mit der siebenmaligen Erwähnung der Magier als „μάγοι ἀπὸ Ἀῤῥαβίας“, mit der dreimaligen Angabe, dass Johannes der Täufer am Jordan „gesessen habe“. Ferner erzählt er von einer Feuererscheinung bei der Taufe Jesu, von der auch die „Prädicatio Pauli“ weiss. Die Worte vom Himmel bei der Taufe lauten anders als in unseren Evangelien. Jesus wird wie in einigen Apokryphen als Zimmermann geschildert, der Pflüge und Joche gefertigt habe. Auffallend sind die Abweichungen in den Citaten aus der Bergpredigt, in denen Justin sich selbst an verschiedenen Stellen treu bleibt *). Auf eine andere Evangelienschrift führen die Citate aus Matth. 11, 27 (Luc. 10, 22), vgl. Ap. I, 63 und Dial. 100. In Schriften, die durch Jahre getrennt sind, citirt er nämlich denselben wichtigen Ausspruch Jesu: „Alles ist mir übergeben von meinem Vater und Niemand kennt den Sohn u. s. w.“ abweichend vom Texte unserer Evangelien und in einer Form, die sich ausserhalb unserer Evangelien mehrfach findet. Diese und eine Reihe anderer Abweichungen müssten unbedingt zur Annahme einer von unseren Evangelien abweichenden schriftlichen Quelle führen, wenn es sich so verhielte, wie Credner und Supernat. rel. behaupten, dass Justin Alles (τὰ πάντα) aus den ἀπομνημονεύματα geschöpft und nichts als Thatsache evangelischer Geschichte und als Herrn-Spruch mitgetheilt habe, was er nicht auf apostolische Autorität zurückführen zu können glaubte. Aber jenes Wort Justins braucht man nicht so zu deuten. Credner selbst giebt zu, dass Justin jene unbekannte Evangelienschrift „aus dem Gedächtniss“ citirt habe. That er das, so konnten sich unbewusst Abweichungen und Zusätze einschleichen.

---

*) Vgl. Credner, Beiträge I. S. 222 ff., Supernatural rel. I, 347—357 und Otto ed. III. Index locorum. p. 590. Not. **.



Ist aber auch die Annahme, Justin habe ausser unseren Evangelien noch eine andere Evangelienschrift benutzt, nicht unbedingt geboten, so erleichtert sie doch die Erklärung vieler Eigenthümlichkeiten seiner neutestamentlichen Citate *). Sie lässt sich aber nur durchführen, wenn man annimmt, dass dieselbe nichts Anderes war, als eine zum kirchlichen Gebrauch zusammengestellte Harmonie unserer drei ersten Evangelien, nicht aller vier.

Diese Harmonie kann nicht als Schrift Eines bestimmten Verfassers und namentlich nicht als Evangelium des Petrus gegolten haben. Sie galt als das, was sie war: als praktisches Hülfsmittel zur Benutzung der drei evangelischen Schriften. Sonst wäre die Berufung auf die *ἀπομνημονεύματα τῶν ἀποστόλων* unerklärlich. Diese Harmonie scheint durch Zusätze, die der Tradition entnommen waren, bereichert worden zu sein. Den Text der Evangelien hatte man combinirt, vielleicht auch gekürzt. Peinliche Scrupulosität hinsichtlich des Wortlauts haben wir nicht vorauszusetzen. Es ist wahrscheinlich, dass Justin auch dort, wo er von der Vorlesung der „Denkwürdigkeiten“ redet, diese Zusammenstellung meint; denn gerade für den Zweck der Erbauung und Belehrung war eine solche wünschenswerth, wie noch jetzt bisweilen die Passionsgeschichte zum Zweck der Vorlesung in der Gemeinde aus den Evangelien zusammengestellt wird.

Hat Justin eine solche „biblische Geschichte“ benutzt, und war sie nur aus den drei ersten Evangelien gefertigt, dann erklärt sichs, warum das Markusevangelium von ihm so gut wie gar nicht citirt wird, und warum er von dem vierten Evangelium einen ganz andersartigen Gebrauch macht.

Markus musste in einer Zusammenstellung der drei ersten Evangelien von selbst fortfallen, da er bis auf Weniges in den andern beiden enthalten ist. Nur wo er Eigenthümliches bot, musste er berücksichtigt werden. Und die einzige Stelle, welche aus Markus citirt wird, ist einem Abschnitte entnommen, den er nicht mit den beiden andern gemein hat. (Mark. 3, 17) Dial. 106. Johannes war offenbar in diese Zusammenstellung nicht aufgenommen, sei es, dass dieselbe sich schon in den Gemeinden eingebürgert hatte, bevor das vierte Evangelium bekannt wurde, sei es, dass die Verschmelzung desselben mit den synoptischen Be-

*) Auch Semisch will für den äussersten Fall den Mitgebrauch des Hebräerevangeliums zugestehen, und protestirt nur unbedingt und mit Recht gegen den Gebrauch eines „Petrusevangeliums“, von dem sich vor 190 gar keine Spur nachweisen lasse.

richten Schwierigkeiten machte. Damit brauchte durchaus keine Zurücksetzung des Evangeliums beabsichtigt zu sein. Aber der Wortlaut desselben prägte sich dem Gedächtnisse nicht in demselben Maasse ein, wenn es nur neben jener Harmonie und so vorgelesen wurde, wie die Episteln.

Justins Angabe, die Denkwürdigkeiten seien von Aposteln und Begleitern derselben abgefasst, hindert nicht anzunehmen, er habe eine Bearbeitung nur der drei ersten Evangelien benutzt. Denn nicht diese Bearbeitung trug den Titel „ἀπομνημονεύματα“, sondern unter diesem Namen verstand man die Evangelien überhaupt, die in der Gemeinde bekannt waren und gelesen wurden. Redet Justin von den Quellen christlicher Erkenntniss, so nennt er die „Denkwürdigkeiten“, nicht deren Bearbeitung.

Für das Dasein einer zu praktischen Zwecken unternommenen Zusammenstellung des Matthäus, Lukas und Markus, in der das zweite Evangelium ausfiel und Matthäus die Grundlage bildete, lässt sich vielleicht noch Folgendes anführen. Die Entstehung der apokryphischen, an Matthäus sich anlehnenden und mit Zuthaten aller Art versehenen Evangelien, des Hebräerevangeliums, des Petrusevangeliums, des Diatessarons Tatians würde sich am leichtesten erklären, wenn es schon früh eine relativ freie harmonistische Bearbeitung gab, in der Matthäus die Hauptrolle spielte. Namentlich dürfte das Evangelium Tatians, des Schülers Justins, dafür sprechen, dass auch Justin schon eine harmonistische Bearbeitung der evangelischen Geschichte besass und benutzte. Dass die Späteren dieses Evangelium ein εὐαγγέλιον διὰ τεσσάρων nannten, ist noch kein Beweis dafür, dass Tatian gerade das vierte Evangelium verarbeitet hatte. Allein die Möglichkeit muss zugestanden werden, dass eine ältere Arbeit durch Tatian erweitert worden war, wie denn auch nach dem Zeugnisse Theodorets, in der Kindheitsgeschichte Jesu wesentliche Verkürzungen von ihm vorgenommen worden waren. Die auffallende Thatsache, dass man zur Zeit des Can. Muratori darüber im Zweifel war, ob das Evangelium Tatians in der Kirche vorgelesen werden dürfe oder nicht *), lässt sich doch nur verstehen, wenn es überhaupt und vor der Abfassung des Can. Muratori üblich war, in der Kirche Bearbeitungen der evangelischen Geschichte zu lesen. Dass das Evangelium Tatians in naher Beziehung zu unserem Matthäus stand, lässt sich einer Bemerkung des Epiphanius (haer. 46, 1) entnehmen, wenn er sagt, dass das bekannte Diatessaron, welches einige das

---

*) Vgl. A. Harnack, Zeitschr. f. d. ges. luth. Theol. 1874 S. 276 f. 445 f.

Hebräerevangelium nennen, von ihm verfasst sein soll. Noch zu Zeiten Theodorets ist dasselbe, wie er missbilligend bemerkt (Haeret. Fabul. I, 20) in einigen orthodoxen Gemeinden gebraucht worden *).

Nachdem aber die Bearbeitung der evangelischen Geschichte oder die harmonistische Zusammenstellung der drei ersten Evangelien auf der Basis des Matthäus zu häretischen Bildungen Anlass gegeben hatte, beschränkte sich die Kirche mit grösserer Entschiedenheit auf den ausschliesslichen Gebrauch der Evangelien selbst, und betonte ihre Vierzahl und ihre alleinige Autorität, wie aus den bekannten Worten des Irenäus (adv. haer. III, 11, 8) hervorgeht, wenn er sagt: „*τετράμορφον τὸ εὐαγγέλιον ἑνί τε πνεύματι συνεχόμενον*“ und „evangelium, quod tunc praeconaverunt, postea per Dei voluntatem in scripturis nobis tradiderunt fundamentum et columnam fidei nostrae futurum“.

Dadurch war eine solche Kluft zwischen den vier Evangelien und allen anderen Schriften befestigt, dass die letzteren mit der Zeit ganz verschwanden. Sie wurden, wie aus dem Can. Muratori, in gewisser Weise auch aus dem Verhalten des Bischofs Serapion um 190 (Euseb. VI, 12) und vor allem aus den Aeusserungen des Epiphanius und Theodoret hervorgeht, planmässig unterdrückt.

Die Hypothese, dass eine harmonistische, zum Zweck der Vorlesung der evangelischen Geschichte angefertigte Zusammenstellung unserer drei Synoptiker schon ziemlich früh in der Kirche vorhanden war, empfiehlt sich um so mehr, als ohne dieselbe die Stellung Justins zu unserem vierten Evangelium völlig räthselhaft bleibt.

Die wichtige Frage, ob Justin unser viertes Evangelium gekannt und benutzt habe, ist nach langen und heftigen Kämpfen bejahend beantwortet worden. Nur Supernatural religion leugnet noch die Bekanntschaft Justins mit Johannes und wird dafür von Hilgenfeld zurechtgewiesen **), indem Letzterer sich vorzugsweise auf die Untersuchung und Beweisführung Thoma's beruft ***).

Das Verdienst, den Kampf gegen Weisse, Zeller und Baur in dieser Frage aufgenommen zu haben, gebührt Semisch (Apostol. Denkw. S. 157), doch hat Luthardt †) im Streite gegen die

---

*) Vgl. Credner-Volkmar, Geschichte des N. T. S. 18 ff. Ueber den Gebrauch dieser Schrift in der Kirche zu Edessa vgl. Zahn, Gött. Gel. Anz. 1877 St 6 S. 161 f.

**) Zeitschrift f. wiss. Theol. 1875. IV, 582 ff.

***) Thoma, Justins literar. Verhältniss zu Paulus und zum Joh. Ev. (Zeitschrift f. wiss. Theol. 1875. S. 383—412 und 490 ff.).

†) „Justin v. M. u. das Joh. Ev.“ in der Ztschr. für Prot. u. Kirche. 1856.

Baur'sche Schule und namentlich gegen Volkmar und Hilgenfeld der richtigen Ansicht zum Durchbruch verholfen. Neuerdings hat auch die Hilgenfeld'sche Zeitschrift in der Arbeit Thoma's einen Artikel gebracht, der mit Entschiedenheit dafür eintritt, dass Justin sich aufs engste an Johannes anlehne. „Hier ist — sagt Thoma S. 545 — ein Verhältniss zwischen den beiden Schriftstellern, das man literarische Gütergemeinschaft nennen möchte.“ Ganz unumwunden erklärt er sich für die Priorität des vierten Evangeliums.

Aber Thoma hat Recht, wenn er bemerkt, das „Wie“ der Benutzung des Evangeliums von Seiten Justins mache grössere Schwierigkeiten, als die Frage darnach, ob er es überhaupt gekannt und gebraucht habe.

Die Theologen, welche ihr Augenmerk darauf richteten, den Gebrauch des vierten Evangeliums von Seiten Justins zu erweisen, haben sich die Frage, wie das eigenthümliche Verhalten Justins zum vierten Evangelium zu erklären sei, nicht vorgelegt. Thoma hat sie ins Auge gefasst und dahin beantwortet, es müsse aus der Art, wie er es benutze, gefolgert werden: dass er dasselbe nicht für die Schrift eines Apostels und namentlich nicht für die Schrift des Apostels Johannes gehalten habe, und zweitens, dass Justin derselben die Bedeutung einer Lehrschrift oder eines Lehrbuchs der christlichen Gnosis beigemessen, es aber nicht als Quelle geschichtlicher Erkenntniss benutzt habe. Er behauptet, dass die Stellung Justins zum vierten Evangelium ihre Parallele nur an seiner Stellung zu den Schriften des Paulus habe, nicht aber an der, welche er den anderen Evangelien gegenüber einnimmt.

Luthardt hat schon die geringe Zahl von Citaten aus dem Johannesevangelium zu erklären versucht*). Aber mag sich die Bevorzugung der synoptischen Evangelien von Seiten Justins zur Noth rechtfertigen lassen, es bleibt räthselhaft, dass ein Schriftsteller, dem es darauf ankommt, die Gottessohnschaft Christi und die Gottheit des Erlösers zu erweisen, der fortwährend von der Menschwerdung des Logos redet und der sich am liebsten auf Herrn-Worte beruft: aus dem ersten und dritten Evangelium etwa hundert Stellen citirt, aus dem vierten nur ein einziges Herrn-Wort, und dass er sonst nur noch an einigen Stellen auf den Text dieses Evangeliums anspielt. Je mehr man anerkennt, dass seine Denkweise, besonders die Person Christi betreffend, sich am meisten mit der des vierten Evangeliums berührt, desto auffallender

*) Zeitschrift für Prot. und Kirche. Bd. 32. S. 89 ff.

ist es, dass er von den Aussprüchen Jesu, die für ihn so überaus werthvoll sein mussten, gar keinen Gebrauch macht. Oder ist es nicht seltsam, dass Justin dort, wo er ein Selbstzeugniss Jesu über sein einzigartiges Verhältniss zum Vater beibringen will, nur auf die Zustimmung Jesu zum Petrusbekenntnisse und auf das bedeutsame Herrn-Wort Matth. 11, 27 ff. hinweist, auf die zahlreichen Herrn-Worte im Johannes aber keine Rücksicht nimmt?

Wie es sich mit den Herrn-Worten verhält, so verhält es sich auch mit der evangelischen Geschichte. Von dem historischen Stoff, der sich nur bei Johannes findet, ist so gut wie nichts benutzt. Nur eine Anspielung auf den Blindgebornen (Joh. 9) und ein Wort Johannes des Täufers lässt sich nachweisen. — Wenn er die Geschichtserzählung des Johannes berücksichtigt, so „nimmt er nur die Ideen und Typen, welche den johanneischen Erzählungen zu Grunde liegen, heraus und verwendet sie in seiner Weise“ (Thoma S. 557). Den Geschichts-Stoff selbst lässt er bei Seite. Es verhält sich so, wie Thoma bemerkt, „dass Justin Johannes nicht als Geschichtsquelle benutzt“, und dass er „kein Schlagwort, keinen runden Spruch aus Johannes bringt“.

Und doch merkt man überall, nicht nur in der Wahl der Worte, sondern auch in den Reflexionen und in der Argumentation, dass Justin von Johanneischen Gedanken und Vorstellungen beherrscht ist und den Text des Evangeliums kennt *).

Zwar ist eine Anlehnung des Dialogs an den Gedankengang des Evangeliums, wie Thoma sie nachzuweisen sucht, nicht vorhanden. Thoma hat nichts Ueberzeugendes in dieser Beziehung beizubringen vermocht **). Dagegen sind die Berührungen im Einzelnen, wie Thoma, Luthardt, Semisch und Andere gezeigt haben, nicht zu verkennen. Vor Allem klingt der Prolog in Justins Logoslehre durch, wenn auch die Lehre Justins inhaltlich von der des Apostels abweicht, und der Beweis für die Richtigkeit derselben niemals dem Johannesevangelium, sondern immer nur dem A. T. entnommen wird ***). Der Täufer wird von Justin wie im

*) Thoma sagt: „Die Synoptiker citirt er, nach Johannes denkt und argumentirt er“ a. a. O. S. 554.

**) Es würde zu weit führen, hier die Behauptungen Thoma's im einzelnen einer Prüfung zu unterziehen. Es lässt sich schlechtweg behaupten, dass nicht ein einziges Argument beweisend ist.

***) Vgl. Thoma a. a. O. S. 492 ff. Bemerkenswerth sind die Parallelen „ἐν ἀρχῇ ἦν ὁ λόγος“ (Joh. 1, 1) und „ἀρχὴ πρὸ πάντων τῶν ποιημάτων ὑπὸ τοῦ θεοῦ ἐγεγέννητο“ (Dial. 62). „Θεὸς ἦν ὁ λόγος“ (Joh. 1, 4) und Ap. I, 63: „πρωτότοκος ὢν θεοῦ καὶ θεὸς ὑπάρχει.“ „Πάντα δι' αὐτοῦ

vierten Evangelium immer nur Johannes und nicht „der Täufer“ genannt. Unleugbar ist die Berührung mit Joh. 3, 3. 4. in der vielbesprochenen Stelle von der Wiedergeburt Ap. I, 61. Justins Bemerkung, dass es unmöglich sei, in den Mutterleib zurückzukehren, beseitigt jeden Zweifel an der Beziehung auf das vierte Evangelium. Aber ein genaues Citat liegt auch hier nicht vor und die gleichzeitige Anlehnung an Matth. 18, 5. ist unverkennbar. An Johannes erinnert Alles, was Justin über die eherne Schlange sagt. Ap. I. 60. Dial. 91 und Joh. 3, 14—16. Johanneisch ist die Wendung „*λόγῳ καὶ ἀληθείᾳ τιμῶντες*“ (Joh. 4, 24). Mit Joh. 6, 54. 57. berührt sich der Ausdruck *σάρξ* im Abendmahlsbericht. Ap. I, 66. Die Arbeit am Sabbath wird zweimal mit johanneischen Argumenten gerechtfertigt (Gott wirkt am Sabbath und die Beschneidung geschieht am Sabbath. Joh. 5, 17. und Joh. 7, 22. 23.) Von der Sündlosigkeit Jesu redet Justin (Dial. 102) in johanneischen Wendungen. Joh. 8, 39. 40. Wenn Justin (Dial. 14 und Ap. I, 52) das Wort des Sacharj. 12, 10 citirt, sagt er mit Joh. 19, 37: „*ὄψονται εἰς ὃν ἐξεκέντησαν*“ (vgl. Apok. 1, 7) und weicht wie Johannes von der LXX ab. Doch bezieht er die Durchbohrung auf die Kreuzigung, nicht auf den Lanzenstich.

Bemerkenswerth sind auch die an Johannes erinnernden Wendungen: „*οὔτε τὸν πατέρα οὔτε τὸν υἱὸν ἔγνωσαν*“ (Ap. I, 63), *ὕδωρ τῆς ζωῆς* (Dial. 14), *πηγὴ ὕδατος ζῶντος* (Dial. 69). Vgl. Dial. 114.

Mit Einem Worte: in den Gedanken trifft Justin der Art mit Johannes zusammen, dass man immer nur fragen kann, warum er sich nicht der naheliegenden johanneischen Worte bedient hat.

Die Vermuthung, „er gehe einem johanneischen Citat bewusst und geflissentlich aus dem Wege“ (Thoma), lässt sich durch nichts rechtfertigen. Aber wie ist das Verhältniss zu dem Evangelium und die Art der Benutzung zu erklären?

„Johannes ist dem Märtyrer keine historische Schrift im Sinne der Synoptiker, kein Geschichtsbuch. Es ist vielmehr ein Lehrbuch. Das vierte Evangelium steht Justin auf gleicher Linie wie die Episteln.“ Dieses Urtheil Thoma's drängt sich jedem aufmerksamen Beobachter auf *); namentlich auch, wenn man sich dessen

---

ἐγένετο“ (Joh. 1, 3) und „*ἀρχὴν δι' αὐτοῦ πάντα ἔκτισε*“. „*Ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο*“ (Joh. 1, 4) und Ap. I, 32: „*υἱὸς ὁ λόγος ἐστίν· ὃς σαρκοποιηθεὶς ἄνθρωπος γέγονεν*“. Ferner „*Μονογενὴς παρὰ τοῦ πατρός*“ (Joh. 1, 14) und Dial. 105: „*μονογενὴς ἦν τῷ πατρὶ τῶν ὅλων*“.

*) Die Formulirung dieses Urtheils war mir sehr auffallend, da ich

erinnert, dass Justin von der Lehrweise Jesu sagt: „βραχεῖς δὲ καὶ σύντομοι παρ' αὐτοῦ λόγοι γεγόνασι“ (Ap. I, 14). Denn diese Beschreibung lässt vermuthen, dass er nur die synoptischen Reden Jesu im Auge hatte, und nur den Bericht der drei ersten Evangelien als historische Quelle benutzte.

Folgt aber daraus, dass Justin das vierte Evangelium nicht als apostolische Schrift gelten liess oder nicht zu den ἀπομνημονεύματα rechnete?

Mag man die Frage beantworten wie man will, so viel steht fest, dass Justins Stellung zum vierten Evangelium nicht auf persönliche Liebhaberei zurückgeführt werden kann. Die Annahme, er habe so zu sagen auf eigene Hand von einer ihm zusagenden, aber in der Kirche nicht anerkannten Privatschrift Gebrauch gemacht, stände im Widerspruche zu seinem gesammten Verhalten.

Lässt sich denn nicht Alles erklären, wenn man von der Voraussetzung ausgeht, Justin habe seinen Apparat von Herrn-Sprüchen und seine „biblische Geschichte“ nur einer Zusammenstellung der drei ersten Evangelien entnommen?

Nehmen wir an, dass sich der Inhalt jener Zusammenstellung dem Gedächtniss aller Christen eingeprägt hatte; dass Justin die Herrnsprüche grösstentheils aus dem Gedächtniss citirte, und gedächtnissmässig nur jenen harmonistischen Text inne hatte; dass das vierte Evangelium, das nicht in jenes „Handbuch der biblischen Geschichte“ verarbeitet war, im kirchlichen Gebrauch zurücktrat und wie die Episteln nur so neben den Evangelien vorgelesen wurde, und dass sich sein Wortlaut dem Gedächtniss der Christen noch nicht eingeprägt hatte: dann erklärt sichs einigermassen, warum Justin es zwar kennt, mit dem Inhalt desselben vertraut ist, sich im Vorstellungskreise desselben bewegt, aber es nicht wie „das Evangelium“, sondern wie eine Lehrschrift benutzt.

Eine andere Frage ist es, ob er es zu den ἀπομνημονεύματα τῶν ἀποστόλων rechnete oder nicht. Wenn es zu Justins Zeiten schon unter dem Namen des Apostels Johannes in den Gemeinden circulirte, dann hat Justin es auch zu den Denkwürdigkeiten gerechnet und im Auge gehabt, als er sagte, dass einige ἀπομνημονεύματα von Aposteln, andere von ihren Begleitern abgefasst seien. War es aber, wie man annimmt, zwar bekannt, aber nicht als johanneische Schrift anerkannt, dann hat Justin mit jener Aeusserung und mit

mich schon seit längerer Zeit in meinen Vorlesungen über „Einleitung“ mit denselben Worten über das Verhältniss Justins zu Johannes ausgesprochen hatte, ohne indess die apostolische Abfassung zu bestreiten.

der Bemerkung, die Denkwürdigkeiten „der Apostel“ enthielten Alles auf das Leben und die Lehre Christi Bezügliche, indirekt die apostolische Abfassung des vierten Evangeliums abgewiesen. That er aber das, so ist es unbegreiflich, wie er trotzdem diese Schrift in der Weise gebrauchen konnte, wie er that. Es kann ihm doch nicht entgegangen sein, dass das vierte Evangelium selbst für die Schrift eines Augenzeugen gelten will? Machte es den Anspruch, Bericht eines Apostels, oder doch eines Begleiters der Apostel und des Herrn zu sein: wie konnte Justin, wenn er diese Schrift kannte und brauchte, aber nicht zu den *ἀπομνημονεύματα* rechnete, schlechtweg von „den Denkwürdigkeiten der Apostel und ihrer Begleiter“ reden, und sie als die Quelle der Erkenntniss Christi bezeichnen?

Das Wahrscheinlichste ist, dass er das vierte Evangelium zu den Denkwürdigkeiten zählte, und dass seine Bemerkung, dieselben seien von (mehreren) Aposteln und (mehreren) Begleitern derselben abgefasst, sich auf unsere vier Evangelien bezieht. Und es lässt sich sehr wohl denken, dass er trotz der Vierzahl der *ἀπομνημονεύματα* nicht alle vier, ja nicht einmal die drei ersten, sondern nur Matthäus und Lukas und auch diese nur in der Zusammenstellung benutzte, die in der Gemeinde als Geschichtsquelle gebraucht wurde und sich dem Gedächtniss aller Christen eingeprägt hatte. Will man aber das Johannesevangelium nicht zu den *ἀπομνημονεύματα* rechnen, so kann aus Justins Verhalten zu dieser Schrift höchstens gefolgert werden, dass er sie nicht für ein Evangelium im engeren Sinne, sondern für eine Lehrschrift gehalten habe. Aber nichts berechtigt uns, zu behaupten, er habe die apostolische Abfassung geleugnet. Nie und nimmer hätte er die Schrift so benutzt, wie er that, wenn er der Ansicht gewesen wäre, der Verf. derselben fingire die Augenzeugenschaft. Joh. 19, 35.

Er hat das vierte Evangelium genau so gebraucht, wie er die Episteln des Apostels Paulus brauchte. Von dorther fällt einiges Licht auf sein Verhältniss zu Johannes.

c) Justins Verhältniss zu Paulus.

In der Beurtheilung des zwischen Justin und Paulus obwaltenden Verhältnisses gehen die Kritiker am meisten auseinander. Von der einen Seite wird behauptet, Justin stehe dem Heidenapostel feindlich gegenüber und schliesse ihn aus der Zahl der Apostel aus*),

*) Credner, Volkmar, Zeller, Schwegler, Hilgenfeld, Tjeenk Willink, Overbeck, Thoma, Supernatural religion.

auf der andern, er sei durchweg Pauliner, habe indess kein volles Verständniss für die Lehre des Apostels *). Mit mehr oder weniger Entschiedenheit hat man sich auf die eine oder andere Seite gestellt. Baur steht in der Mitte, wenn er sagt: Justin sei der Sache nach Pauliner, wolle es aber dem Namen nach nicht sein.

Dass Justin die Briefe des Apostels gekannt und benutzt hat, ohne sie dem Wortlaute nach zu citiren und ohne sich auf sie als Quelle zu berufen, ist anerkannt. Nicht nur hat er paulinische Gedanken verwerthet, sondern er hat den Text der Episteln vor sich gehabt. Das ergiebt sich aus Folgendem **).

Dial. 95 citirt Justin den Spruch Deut. 27, 26 (verflucht ist jedermann, der nicht bleibt in Allem, was geschrieben steht in dem Buch des Gesetzes, dass er es thue) und stimmt im Wortlaut genau gegen die LXX mit Gal. 3, 10 überein. Ebenso Dial. 96 mit Gal. 3, 13 in dem Citat aus Deut. 21, 23: verflucht ist jeder, der am Holze hängt.

Dasselbe Verhältniss zu Paulus und zum Text der LXX findet statt Dial. 39 und noch einmal Dial. 87, wo Psalm 47, 18 nach Eph. 4, 8 angeführt wird: „er ist in die Höhe gefahren und hat das Gefängniss gefangen genommen und hat Gaben den Menschen gegeben". Und nicht nur der Wortlaut stimmt mit Paulus, sondern auch die messianische Deutung auf die Geistesgaben, welche die Christen von dem gen Himmel Gefahrenen empfangen haben.

Ebenso Ap. I, 52, wo Jes. 45, 23 nach Röm. 14, 11 angeführt wird: mir wird sich beugen jedes Knie und jede Zunge wird sich bekennen zum Herrn.

Besonders auffallend ist Dial. 27, wo Justin eine Zusammenstellung von vier alttestamentlichen Sprüchen (Ps. 52, 3. 4. 5, 10. 9, 28. Jes. 59, 7.) dem wesentlichen Inhalte nach so citirt, wie sie sich Röm. 3, 11—17 findet, wo Paulus das allgemeine Verderben der Welt schildert ***). In dieselbe Kategorie von Citaten gehört auch Dial. 39, wo 1 Kön. 19, 10[b] und 18[a] ebenso zusammengestellt sind, wie Röm. 11, 2—4.

*) Semisch, Otto, Ritschl, Weizsäcker u. A.

**) Vgl. Tjeenk Willink a. a. O. S. 82 ff. Semisch, Just. d. M. II, S. 9. Thoma a. a. O. S. 485 und Otto im Index.

***) Wenn sich diese Stellen auch in den Ausgaben der LXX in Ps. 14, 3 finden, so ist das Eintragung aus Paulus. Im Vatic. Text der LXX stehen sie als Randglosse. Vgl. Semisch II, S. 9.

Aehnlich ist die Verbindung von zwei Stellen Dial. 42. 260. D., wo Ps. 19, 4 mit Jes. 53, 1 ebenso verbunden wird, wie Röm. 10, 16, vgl. 10, 18.

Das sind aber auch die einzigen Citate, in denen sich ein wörtlicher oder fast wörtlicher Anschluss an den Text der Episteln des Apostels nachweisen lässt. Es findet in dieser Beziehung genau dasselbe Verhältniss zu Paulus wie zu den synoptischen Evangelien statt. Denn Justin trifft auch nur in den alttestamentlichen Citaten mit dem Wortlaut ihres Textes zusammen: ein Beweis, wie ganz und gar die Aufmerksamkeit der Christenheit jener Zeit auf das A. T. als auf das göttlich beglaubigte Fundament aller christlichen Gewissheit gerichtet war.

Anschluss an paulinische (nicht alttestamentliche) Wendungen lässt sich weiter nachweisen Dial. 47, wo nicht nur die Worte „*χρηστότης*" und „*πλοῦτος τοῦ θεοῦ*" an „*τοῦ πλούτου τῆς χρηστότητος*" (Röm. 2, 4) erinnern, sondern wo auch der Gedanke, dass die Güte Gottes und sein maassloser Reichthum den bussfertigen Sünder wie einen Gerechten und Sündlosen ansieht, an den paulinischen Gedanken anklingt, dass die Güte Gottes zur Busse leitet (Röm. 2, 4) und dass Gott den Sünder für gerecht erklärt. Bezeichnend genug aber ist es, dass Justin sich zur Rechtfertigung dieser Lehre nach einer Autorität umsieht, und sich nicht auf den Apostel, sondern auf den Propheten Ezechiel beruft (33, 12).

Dem paulinischen Vorbilde angepasst (1 Cor. 12, 12) ist die Durchführung des Gedankens (Dial. 42), dass die Kirche Ein Leib ist, der aus vielen Gliedern besteht.

Dial. 111 heisst es wahrscheinlich im Anschluss an 1 Cor. 5, 7 (*καὶ γὰρ τὸ πάσχα ἡμῶν ἐτύθη Χριστός*) bei Justin „*ἦν γὰρ τὸ πάσχα ὁ Χριστός, ὁ τυθεὶς ὕστερον*". Paulinisch (vgl. Eph. 5, 1) ist der bei Justin öfters wiederkehrende Gedanke, die Christen hätten die Aufgabe, Gottes Nachahmer (*μιμηταί*) zu sein. — Aus 1 Cor. 15, 54 ist der Ausdruck „*ἀφθαρσίαν ἐνδύσασθαι*" (Ap. I, 19) entlehnt. Vgl. I, 52. Paulinisch ist der Ausdruck *ψευδαπόστολοι*. 2 Cor. 11, 13 vgl. Dial. 35.

Von besonderer Bedeutung ist es, dass sich Justin in seinen eschatologischen Erörterungen, also gerade dort, wo man judenchristliche Einflüsse vermuthet, an Paulus anschliesst. Er spricht Dial. 110 von dem „*ἄνθρωπος τῆς ἀποστασίας*", der den Höchsten lästert, und Dial. 34 vom *ἄνθρωπος τῆς ἀνομίας*; bezeichnet also den Antichrist, der vor der zweiten Parusie Christi kommen soll, genau so wie der Apostel und wie nur er thut 2. Thess. 2, 3. 4. u. 8. Dial. 32 ist möglicherweise auf das „*κατέχον*" des Apostels angespielt, denn es heisst: „*καὶ ὑμεῖς ἀγνοοῦντες πόσον χρόνον διακατέχειν μέλλει ἄλλο ἡγεῖσθε*". Die Juden deuten

die „Dauer“ der Herrschaft des Antichrists anders als die Christen *).

Eine sachliche Parallele und Berührung in einzelnen Ausdrücken findet statt zwischen 1 Cor. 5, 6—8 und Dial. 14, wo Justin im Anschluss an Matth. 23, 26 vom Sauerteig redet und sich über die „*παλαιὰ τῆς κακῆς ζύμης ἔργα*“ in Worten äussert, die den paulinischen entsprechen: „*μὴ ἐν ζύμῃ παλαιᾷ μηδὲ ἐν ζύμῃ κακίας*“.

Auch in der Lehre von der Person Christi, die doch für Justin von centraler Bedeutung ist, verwendet er mit Vorliebe eine Formel, die er dem Colosserbrief 1, 15. 17. entnommen hat. Paulus nennt Christus den *πρωτότοκος πάσης κτίσεως* und sagt *αὐτός ἐστι πρὸ πάντων*. Und bei Justin kehrt dieser Ausdruck öfters wieder. Christus ist *πρωτότοκος πάσης κτίσεως* oder *πάντων ποιημάτων* oder *τῷ ἀγεννήτῳ θεῷ*, oder *πρωτότοκος τοῦ θεοῦ καὶ πρὸ πάντων τῶν κτισμάτων* oder *τέκνον πρωτότοκον τῶν ὅλων κτισμάτων* **).

Einmal nennt er Christus den *ἠγαπημένος* (Dial. 137), wie Paulus Eph. 1, 6. Und von der Selbsterniedrigung Christi redet er im Anschluss an Philipp. 2, 7. 8. Er sagt: „*ἐδούλευσε καὶ τὴν μέχρι σταυροῦ δουλείαν ὁ Χριστός*“ (Dial. 134) und: „*ταπεινὸς ἔσται πρῶτον ἄνθρωπος, εἶτα ὑψωθήσεται*“ (Dial. 33); beruft sich dabei aber auf Ps. 110, 7.

Wichtiger vielleicht als diese Uebereinstimmung in Einzelheiten ist die Berührung in der Anschauungs- und Denkweise wie sie im Folgenden zu Tage tritt.

Im Anschluss an Deut. 21, 23 und 27, 36 erörtert Justin (Dial. 95 und 96) die Frage, in welchem Sinne Christus als der Gekreuzigte den Fluch getragen habe. Er führt wie Paulus (Gal. 3, 10—13) den Gedanken durch, dass im Gesetz niemand vor Gott gerecht erfunden wird, und streift den Gedanken des Römerbriefs, dass in dieser Beziehung ein Unterschied zwischen Juden und Heiden nicht statt finde. Das ganze Menschengeschlecht ist unter dem Fluch. Gal. 3, 22. Die Begründung der Unmöglichkeit, das Gesetz zu erfüllen, soll dieselbe sein wie die, welche Paulus giebt. „*Καὶ οὐδεὶς ἀκριβῶς πάντα ἐποίησεν*“ sagt Justin. Vgl. Röm. 3, 20: „*ἐξ ἔργων νόμου οὐ δικαιωθήσεται πᾶσα σὰρξ ἐνώπιον*

---

*) Zur Schilderung des antichristlichen Simon Magus bedient sich Justin der Worte, welche Paulus Eph. 1, 21 von Christus braucht. Justin sagt: „*θεὸν πάσης ἀρχῆς καὶ ἐξουσίας καὶ δυνάμεως εἶναι λέγουσιν*“.

**) Dial. 85. 84. Ap. I, 53. Dial. 100. 125.

αὐτοῦ (Gal. 3, 11). Wenn Paulus sagt: „Christus hat uns erkauft von dem Fluch des Gesetzes, indem er für uns ein Fluch wurde", sagt Justin: „der Vater des Alls wollte, dass sein Christus für alle Geschlechter der Menschen den Fluch auf sich nehme". Freilich bricht Justin dem paulinischen Gedanken die Spitze ab, wenn er Dial. 90 bemerkt, die Kreuzigung scheine nur ein Fluch zu sein (*δοκοῦσα κατάρα*). Aber doch heisst es (Dial. 111): er rettet die vom Fluch, welche an ihn glauben.

Dem Gedanken, dass durch Erfüllung des mosaischen Gesetzes kein Mensch gerecht werden könne, entspricht es, dass er Dial. 122 sagt: *„ἐπεὶ νόμος εἶχε τὸ φωτίζειν τὰ ἔθνη καὶ τοὺς ἔχοντας αὐτόν, τίς χρεία καινῆς διαθήκης"*; das soll dasselbe sein, was Paulus Gal. 3, 21 mit den Worten ausdrückt: „wenn ein Gesetz gegeben wäre, das lebendig machen könnte, so käme die Gerechtigkeit in Wirklichkeit aus dem Gesetz". Der Sache nach erreicht Justin nicht den Sinn des apostolischen Wortes; denn was Paulus von jedem denkbaren Gesetze sagt, bezieht Justin lediglich auf das mosaische. Aber das ist ja charakteristisch für den Standpunkt Justins, dass er sich der in der Gemeinde üblichen und durch prophetische Schriften und apostolische Lehrer eingebürgerten Wendungen bedient, ohne ihren genuinen Sinn zu treffen.

So erklärt es sich auch, dass er gerade dort, wo er sich der Sache nach am weitesten von Paulus entfernt, am zuversichtlichsten mit paulinischen Wendungen operirt und sich der Argumentation des Apostels bedient. Den Unterschied der christlichen Glaubensgerechtigkeit von der gesetzlichen Gerechtigkeit der Juden illustrirt er wie Paulus an dem Beispiele Abrahams. Er ist ihm, wie dem Apostel, das leuchtende Vorbild der Gerechtigkeit, die ohne die Werke des Gesetzes durch den Glauben gewonnen und dem Gläubigen zugerechnet wird. Er will, wie Paulus, nur die als Christen gelten lassen, die Abraham im Glauben gleich geworden sind *). Er sagt, „dass Abraham in der Vorhaut (*ἐν ἀκροβυστίᾳ ὢν*) um des Glaubens willen, mit dem er an Gott glaubte, gerechtfertigt und gesegnet wurde und die Beschneidung empfing zum Zeichen (*εἰς σημεῖον*), nicht zur Gerechtigkeit". Das erinnert

*) Dial. 113: *„τέκνα τοῦ Ἀβραὰμ διὰ τὴν ὁμοίαν πίστιν ὄντες"* und Gal. 3, 7: *οἱ ἐκ πίστεως, οὗτοί εἰσιν υἱοὶ Ἀβραάμ*. Dial. 11: „Wir sind das Israelitische Geschlecht, das wahre geistliche und die Nachkommen Abrahams *τοῦ ἐν ἀκροβυστίᾳ ἐπὶ τῇ πίστει μαρτυρηθέντος ὑπὸ τοῦ θεοῦ καὶ εὐλογηθέντος καὶ πατρὸς πολλῶν ἐθνῶν κληθέντος*". Vgl. Gal. 3, 8. 9. *„ὅτι ἐνευλογηθήσονται ἐν σοὶ πάντα τὰ ἔθνη, ὥστε οἱ ἐκ πίστεως εὐλογοῦνται σὺν τῷ πιστῷ Ἀβραάμ"*. Vgl. Dial. 44. 263. A.

an Röm. 4, 9 ff.: „es wurde Abraham der Glaube gerechnet zur Gerechtigkeit, da er in der Vorhaut war (*ἐν ἀκροβυστίᾳ ὄντι*) und er empfing das Zeichen (*σημεῖον*) der Beschneidung als ein Siegel der Gerechtigkeit des Glaubens". Doch sind die Abweichungen ebenso bezeichnend, wie die Uebereinstimmung auffallend ist. Justin sagt „*διὰ πίστιν*" und „*τὴν περιτομὴν εἰς σημεῖον ἀλλ' οὐκ εἰς δικαιοσύνην ἔλαβεν*". Der Glaube ist in seinen Augen eine verdienstliche Leistung; die Beschneidung ist ihm nicht das Siegel der aus Gnaden zugerechneten Gerechtigkeit. Dennoch will er dasselbe sagen, was Paulus lehrt; nur nicht weil Paulus so gelehrt hat, sondern weil es „der Schrift" d. h. dem A. T. entspricht: „*ὡς ἡ γραφὴ σημαίνει*" (Dial. 23).

Unleugbar ist die Berührung mit Paulus in allen Stellen, wo er die geistliche Beschneidung oder die des Herzens der äusserlichen gegenüberstellt. Besonders bemerkenswerth ist es, dass Justin Dial. 41 die wahre Beschneidung mit der Auferstehung Christi in Zusammenhang bringt. „Wir werden, sagt er, beschnitten *ἀπὸ τῆς πονηρίας* durch den, der vom Tode auferstanden ist. Ebenso der Apostel Col. 2, 11. 12: die Christen sind beschnitten mit der Beschneidung, welche in der Ablegung des Leibes der Sünde besteht; das ist die Beschneidung Christi, in welchem, weil er auferstanden ist, die Christen auch auferstehen *).

Wie Paulus Röm. 9, 6 ff. den Gedanken durchführt, dass nicht alle Nachkommen Abrahams Gottes Kinder sind, und dass nicht die *τέκνα τῆς σαρκὸς*, sondern die *τέκνα τῆς ἐπαγγελίας* zum Samen gerechnet werden, so sagt Justin Dial. 44: „Ihr täuscht euch, wenn ihr meint, dass ihr deshalb, weil ihr *κατὰ σάρκα σπέρμα* Abrahams seid, erben werdet die *κατηγγελμένα ἀγαθά*. Niemand aus ihrer Zahl kann sie empfangen ausser die *τῇ γνώμῃ ἐξομοιωθέντες τῇ πίστει τοῦ Ἀβραάμ*" **). In der weiteren Ausführung weicht Justin von Paulus ab ***).

Mit Vorliebe verwendet Justin den Gedanken, dass aus Israel 7000 übrig geblieben sind, die ihre Kniee nicht gebeugt haben vor Baal. Ebenso Paulus †).

Wie Justin in der Beurtheilung Israels und in der Unterscheidung des wahren und des fleischlichen Israels nur an Paulus ein

*) Taufe und Beschneidung in Zusammenhang gebracht Dial. 43 und Col. 2, 11. 12.

**) Vgl. Dial. 119. 347. D. mit Gal. 3, 7.

***) In derselben Weise wie Paulus verwendet Justin die Stelle Jes. 1, 9 und 10, 22. vgl. Röm. 9, 27—29 und Dial. 55, 274. D.

†) Röm. 11, 2. 3. und Dial. 39. 257. D. (1 Kön. 19, 10. 18.) Dial. 46.

Vorbild hat, so trifft er bisweilen wörtlich mit dem Apostel in der Beurtheilung des Heidenthums zusammen, wenn er die Verantwortlichkeit aller Menschen unter Hinweis auf das Gewissen zu beweisen unternimmt. Nicht nur hat er sich das seltene Wort „ἀναπολόγητος“ mit dem Röm. 2. beginnt, angeeignet (Ap. I, 3 und 28.), sondern er sagt auch Dial. 93: Gott gewährt allen Menschen *τὸ ἀεὶ καὶ δι' ὅλου δίκαιον καὶ πᾶσαν δικαιοσύνην*. Und alle Geschlechter der Menschen wissen, dass Ehebruch u. dergl. etwas Böses ist. Und wenn sie auch Alle Böses thun, so sind sie doch nicht befreit von dem Wissen, dass es Unrecht ist. Man kann sehen, dass solche Leute eben das, was sie Anderen anthun, selbst nicht leiden wollen, „*ἐν συνειδήσεσιν ἐχθραῖς ταῦτα ὀνειδίζοντες ἀλλήλοις, ἅπερ ἐργάζονται*“. Der Sache nach berührt er sich hier mit Röm. 2, 11—15 namentlich mit v. 15: *οἵτινες ἐνδείκνυνται τὸ ἔργον τοῦ νόμου γραπτὸν ἐν ταῖς καρδίαις αὐτῶν συμμαρτυρούσης αὐτῶν τῆς συνειδήσεως καί μεταξὺ ἀλλήλων τῶν λογισμῶν κατηγορούντων*.

Nicht weniger bedeutsam ist es, dass Justin überall, wo er vom Abendmahl handelt (Ap. I, 66. Dial. 41 u. 70.), von Paulus abhängig ist, mag er sich auch in der Wiedergabe der Einsetzungsworte auf die „*ἀπομνημονεύματα*“ berufen. Er redet von dem *ποτήριον τῆς εὐχαριστίας* wie Paulus vom *ποτήριον τῆς εὐλογίας*. Er betont mit besonderem Nachdruck (Dial. 70) das „*εἰς ἀνάμνησιν τοῦ αἵματος αὐτοῦ παρέδωκεν εὐχαριστοῦντας ποιεῖν* (*τὸ ποτήριον*)“ und bezieht wie Paulus die *ἀνάμνησις* auf den Tod oder das Leiden Christi. Vgl. 1 Cor. 11, 24. 25. und Dial. 41: *τὸν ἄρτον τῆς εὐχαριστίας εἰς ἀνάμνησιν τοῦ πάθους, οὗ ἔπαθεν ὑπὲρ τῶν καθαιρομένων τὰς ψυχὰς ἀπὸ πάσης πονηρίας ἀνθρώπων, Ἰησοῦς Χριστὸς — παρέδωκε ποιεῖν*. Auch das *παρέδωκε* ist paulinisch „*παρέλαβον ἀπὸ τοῦ κυρίου ὃ καὶ παρέδωκα ὑμῖν*“ 1 Cor. 11, 23.*).

Offenbar reproducirt Justin hier, wo es sich um die Eucharistie handelt, die Anschauungen der Gemeinde. Sie bewegte sich in paulinischen Worten und Gedanken **).

Wie er das Johannesevangelium kennt und braucht, aber kaum jemals citirt, so ist es auch mit den Paulusbriefen. Wie er sich die Diction des vierten Evangeliums in wesentlichen Stücken an-

*) Vgl. Thoma a. a. O. S. 390.

**) Thoma behauptet, dass Justin bisweilen dem Gedankengange ganzer Capitel des Römerbriefs und des Galaterbriefs folge. Aber der Beweis ist nicht gelungen.

geeignet hat, ohne sich in dem Grade an den Wortlaut des Textes anzuschliessen, wie er es bei Benutzung des ersten und dritten Evangeliums thut, ebenso hat er paulinische Wendungen und Gedanken in seine Darstellung verwebt, ohne je, mit Ausnahme einiger alttestamentlicher Citate, grössere Abschnitte der Episteln aufzunehmen. Und wie er in der Logoslehre trotz des Anschlusses an den Prolog des vierten Evangeliums von der johanneischen Logoslehre abweicht, ebenso hat er sich die paulinischen Gedanken von Christo als dem *πρωτότοκος πάσης κτίσεως*, vom Gesetz, vom Glauben, von der Gerechtigkeit Abrahams, von der Beschneidung, von der Uebernahme des Fluchs durch Christus angeeignet, ohne sie wirklich zu verstehen. Er verwendet sie in seinem Sinne und passt sie seiner Auffassung des Christenthums an. Endlich verschweigt er den Namen des Paulus wie er den Namen des Verfassers des vierten Evangeliums niemals nennt.

Wie soll man sich das erklären? — Alle Schwierigkeiten scheinen zu schwinden, wenn man das Verhältniss Justins zu Paulus so bestimmt, wie es von Seiten der Baur'schen Schule und neuerdings wieder von Tjeenk Willink, von Hilgenfeld, oder auch von Thoma und Overbeck geschehen ist. Man erklärt, „es stehe fest", dass Justin, unter judenchristlichen Einflüssen lebend, den Apostel nicht anerkannt habe. „Er ist für Justin gar kein Apostel wie die Zwölfe; seine Schriften werden nie citirt, sie sind für Justin nicht kirchliche Bücher wie die apostolischen Denkwürdigkeiten". (Thoma.) Meistentheils wird dann noch zur Erklärung der antipaulinischen Haltung Justins auf den Kampf mit Marcion hingewiesen. Die Auseinandersetzungen mit dem Häretiker hätten den Märtyrer in die Opposition gedrängt oder doch kühl gegen den Apostel gestimmt *). Und dabei soll Justin mit seinem Urtheil über Paulus das Bewusstsein der christlichen Majorität seiner Zeit repräsentiren!

Alle diese Behauptungen entbehren nicht nur jeder sicheren Grundlage, sondern stehen mit dem, was fest steht, im Widerspruche. Geradezu das Einzige, was mit einem Schein des Rechts zur Begründung angeführt werden kann, ist, dass Justin nur zwölf Apostel kennt und nirgends andeutet, es habe noch einen andern Apostel gegeben, dem die Heidenkirche ihre Existenz verdanke. Das ist befremdlich, aber nicht genügend, um daraus eine antipaulinische Richtung des Märtyrers abzuleiten.

---

*) Hilgenfeld hat ausdrücklich in Abrede gestellt, dass der Kampf gegen Marcion eine solche Wirkung auf Justin ausgeübt habe. Zeitschrift für wiss. Theol. 1872. S. 499.

Von einer solchen lässt sich nicht die leiseste Spur nachweisen. In paulinischen Wendungen bringt er seine von Paulus abweichende Anschauung vom Wesen des Christenthums und seine Ansicht vom Vorzuge desselben vor dem Judenthum zum Ausdruck. Mag seine Denkweise eine „gesetzliche“ sein, mag seine Auffassung des Christenthums als eines „neuen Gesetzes“ nicht nur dem Wortlaute, sondern auch der Sache nach von der paulinischen Lehrweise abweichen; mag er mit seinen Begriff vom Glauben hinter Paulus zurückbleiben: es steht fest, dass er mit der Berufung auf Abraham, der durch den Glauben gerechtfertigt wurde, mit seiner Verherrlichung des „Glaubens“ und dann wieder des „neuen Gesetzes“, mit seiner schroffen Beurtheilung jüdischer Gesetzlichkeit und Selbstgerechtigkeit Anschauungen folgt und Urtheile ausspricht, die in den heidenchristlichen Gemeinden herrschend waren, und die am allerwenigsten auf judenchristliche Einflüsse, auf urapostolische Reminiscenzen (Hilgenfeld) oder ebjonitische Anschauungen zurückgeführt werden können.

Justins Gesetzlichkeit ist ganz anderer Art als die judenchristliche und seine Abweichungen von der paulinischen Lehrweise stammen aus einer ganz anderen Quelle als die judenchristliche Opposition gegen das paulinische Christenthum. Was hat der Mann mit „urapostolischem Judenthum“ gemein, der ausser Stande ist, dem alttestamentlichen Gesetz und dem Bundesvolke die Bedeutung einzuräumen, welche doch auch der Apostel Paulus überall anerkennt? Wie kann der unter judenchristlichen Einflüssen stehen, der den heidenchristlichen Charakter der Kirche für so wesentlich hält, dass er mit der Bekehrung der Heiden die Zeiten der Vollendung angebrochen sieht, und der von keiner andern Aufgabe der Zwölf-Apostel weiss, als von der, die Heidenwelt zu gewinnen? Das ist nicht der „Universalismus“, welchen „ein Theil der Judenchristen aus dem paulinischen Christenthum herübernahm“; sondern dieser Universalismus geht Hand in Hand mit der Ansicht, dass die Kirche nur in ihren allerersten Anfängen und in einem verschwindend kurzen Zeitraum judenchristlich gewesen ist. Es entspricht das der Anschauung, dass es im Grunde niemals ein „jüdisches“ Gottesvolk gegeben hat, und dass die Gläubigen vor Christo nur zufällig Juden waren.

Alles, was Justin sagt, bekundet den Heiden, der Christ sein will und sich in keine einzige der alttestamentlichen Voraussetzungen des Christenthums zu finden weiss. Seine „Gesetzlichkeit“ ist so durchaus unjüdisch, dass sie überall ihren Ursprung aus der griechischen Popularphilosophie und ihre Verwandtschaft mit dem

heidnischen Moralismus verräth. Seine Berufung auf das A. T. und die prophetischen Schriften trägt einen ganz anderen Charakter als jede denkbare jüdische und geht von ganz eigenthümlichen Gesichtspunkten aus.

Nichts ist natürlicher, als dass ein Christ dieser Färbung, wenn er sich vor die Aufgabe gestellt sah, die Wahrheit der christlichen Lehre gegen die Juden zu vertheidigen, und das Verhältniss von Judenthum und Christenthum zu erörtern, sich der paulinischen Schriften bediente.

Nur die paulinische Lehrform konnte einem Heidenchristen wie Justin die Handhabe bieten, seine Gedanken und Anschauungen in christlich legitimirten Wendungen zum Ausdruck zu bringen. Wenn ihm das doch nur theilweise gelingt; wenn er durch seine Lehre vom „neuen Gesetz" die Gedankenreihen des Apostels durchbricht, mit seiner Lehre vom Glauben die apostolische Lehre verflacht, und weder den Tod noch die Auferstehung Christi so zu verwerthen weiss, wie es der Apostel gethan hat: so erinnert das immer nur an die Art, in der er sich überhaupt mit dem Christenthum und mit der in der Gemeinde geltenden Lehre abfindet. Er nimmt die christlichen Formeln willig an, bewegt sich in der christlichen Redeweise mit naiver Sicherheit, citirt Herrnsprüche und prophetische Worte und modificirt doch überall die christlichen Begriffe. Er repetirt die christliche Lehre, aber sobald er sich auf Erklärungen und Deutungen einlässt, tritt seine Gebundenheit an heidnische Anschauungen und seine Unfähigkeit, sich in der Begriffswelt der alt- und neutestamentlichen Offenbarung zurechtzufinden, offen zu Tage. Genau so verhält es sich mit der Anlehnung an die paulinischen Schriften. Baur's Formel, „er sei Pauliner, ohne es dem Namen nach sein zu wollen", würde richtiger lauten: „er ist nicht Pauliner, obgleich er es sein will"; nur wäre auch das nicht zutreffend. Denn es liegt ihm nicht daran, Pauliner zu sein, so wenig wie es ihm darum zu thun ist, sich von Paulus fern zu halten. Er will Christ im vollen Sinne des Worts sein. Er hat die redliche Absicht, Alles, was ihm in der Gemeinde als christliche Lehre entgegengebracht wird, und was sich an dem prophetischen Worte als göttlich geoffenbarte Wahrheit erproben lässt, zu acceptiren; und er schliesst sich besonders dort, wo er es mit den Juden zu thun hat, unwillkürlich an die Gedanken und Formeln an, mit denen die Heidenkirche ihren Anspruch auf Alleinberechtigung dem Judenthum gegenüber darzuthun gewohnt war. Das waren selbstverständlich immer paulinische Sätze und Aussprüche. In so weit ist auch er „Pauliner". Wie umfassend seine

Kenntniss der paulinischen Briefe ist, haben wir gesehen. Die Briefe an die Römer, Galater, Corinther stehen im Vordergrunde. Doch sind die Briefe an die Thessalonicher, Colosser, Epheser, Philipper in sehr wesentlichen Punkten benutzt. In Lehren von centraler Bedeutung: in der Lehre von der Präexistenz und von der Selbsterniedrigung Christi bis zum Tode, von der Uebernahme des Fluchs, von der Unerfüllbarkeit des Gesetzes, von der Gerechtigkeit des Glaubens, vom Glauben Abrahams, von der geistlichen Beschneidung, von dem geistlichen Israel, von der Gemeinde als dem Einen Leibe, vom Abendmahl, vom Antichrist, entnimmt er diesen Briefen das nöthige Material, oder bedient sich solcher Ausdrücke, wie sie die Gemeinde nach Anleitung jener Briefe zu brauchen liebte. Das reimt sich weder mit antipaulinischer noch unpaulinischer Gesinnung, kann aber sehr wohl bestehen bei einer Denkweise, die ebenso wenig das urapostolische Judenchristenthum wie den auf alttestamentlichem Boden wurzelnden echten Paulinismus zu verstehen im Stande war *).

Jedenfalls ist eine solche Anlehnung undenkbar bei einem Manne, der den Apostel auch nur entfernt für die Entstehung der marcionitischen Häresie verantwortlich machte. Man überträgt moderne Vorstellungen auf die Zeiten des Alterthums, wenn man meint, ein Justin habe die „teuflische“ Lehre Marcion's als „einseitige Fortbildung der paulinischen Lehre“ auffassen und zugleich die Schriften des Apostels benutzen können. In seinen Schriften lässt sich nicht die leiseste Hindeutung auf einen andern, als den gnostischen oder häretischen Antinomismus nachweisen. Häretiker sind es, die ihre dämonische Gesinnung dadurch verrathen, dass sie den Genuss des Götzenopferfleisches gestatten. Ist es denkbar, dass Justin den Apostel zu den falschen Aposteln rechnete, mit denen „wir gar keine Gemeinschaft haben“? **)

Da Justin ehrlich und offen die Differenzen bespricht, welche in der Christenheit noch vorhanden sind; da er die verschiedenen Ansichten über das Millennium und über den Verkehr mit den Judenchristen ruhig und besonnen erörtert; da er ausdrücklich die überhaupt vorhandenen Abweichungen vom orthodoxen Christenthum rubricirt (Dial. 80): so hätte er unzweifelhaft auch von

---

*) Vgl. Ritschl, Altkath. K. 2. Aufl. S. 303 ff.

**) Vgl. Dial. 35: *ἀναστήσονται πολλοὶ ψευδόχριστοι καὶ ψευδαπόστολοι. εἰσὶν οὖν καὶ ἐγένοντο πολλοὶ οἳ ἄθεα καὶ βλάσφημα λέγειν καὶ πράττειν ἐδίδαξαν, ἐν ὀνόματι τοῦ Ἰησοῦ προσελθόντες ...... ὧν οὐδενὶ κοινωνοῦμεν.*

den „Paulinern" gesprochen, die in Gefahr standen, der Marcionitischen Häresie die Wege zu bahnen, wenn er von irgend welchem bedeutsamen Gegensatz zwischen seinem Christenthum und einem paulinischen etwas gewusst hätte.

Ein solcher existirte eben gar nicht. Nicht nur das Schweigen Justins ist bedeutsam. Seine ganze christliche Denkweise, in der er sich mit einer grossen heidenchristlichen Gemeinschaft, ja mit der Grosskirche schlechtweg Eins weiss, wäre ein unerklärliches Räthsel, wenn es zu seiner Zeit neben der heidenchristlichen Grosskirche ausser den Judenchristen in verschiedenen Abstufungen und den (gnostischen) Häretikern noch andere, nicht zur Grosskirche zählende, paulinische Gemeinden gegeben hätte.

Man wird sich entschliessen müssen, Justin als den Repräsentanten der heidenchristlichen Grosskirche und einer Gemeinschaft aufzufassen, in der ein Gegensatz zwischen solchen Christen, die sich auf die Zwölf-Apostel stützten, und anderen, die sich auf Paulus beriefen, nicht vorhanden war, in der vielmehr Paulus und die Zwölf gleichmässig anerkannt waren.

Von der „Autorität" der Apostel im heute üblichen Sinne ist bei Justin überhaupt nicht die Rede. „Autorität" ist nur Christus als der geweissagte Gottessohn, und in so fern das prophetische Wort. Die Apostel sind die absolut zuverlässigen Berichterstatter über Christus (*οἱ ἀπομνημονεύσαντες*) oder die Lehrer der christlichen Lehre. Nur als Berichterstatter kommen sie in Betracht. Als solche sind sie aber unbedingt von den Heidenchristen anerkannt. Auch Justin weiss nichts von einer Differenz zwischen den verschiedenen Aposteln. Die Aufmerksamkeit der Christen jener Zeit ist so ausschliesslich auf die Frage gerichtet, ob das apostolische Zeugniss von Christo mit dem prophetischen stimmt, oder ob der von ihnen verkündigte Christus der geweissagte ist, dass man über das Verhältniss der apostolischen „Lehrbegriffe" zu einander gar nicht weiter reflectirte. Die Identität ist vorausgesetzt.

Ob Justin sich in seiner Schrift wider Marcion und die christlichen Häretiker auf die Frage nach der Glaubwürdigkeit der Apostel und auf das Verhältniss der Urapostel zu Paulus eingelassen hat, wissen wir nicht. Nach den uns zugänglichen Schriften können wir nur sagen, dass in der Grosskirche seiner Zeit „die Apostel" schlechtweg als Zeugen Christi und „die apostolischen Denkwürdigkeiten" als die einzigen authentischen Berichte über Christus galten; dass aber der Lehrschriften keine Erwähnung geschah, weil die „Apostolicität" der christlichen Lehre von keiner

Seite bezweifelt wurde, weder innerhalb der Grosskirche, noch von Seiten der Juden und Heiden. Es geschah höchstens von einigen Häretikern, deren Urtheil als das von „Teufelsdienern" zunächst nicht in Betracht kam. Aber die Apostel Jesu Christi sind ausschliesslich die Zwölfe. Ist Paulus damit nicht doch vom Apostolat ausgeschlossen?

Wäre Paulus ausgeschlossen, so müsste er als *ψευδαπόστολος* ausgeschlossen sein; denn er will Apostel sein. Justin kennt auch *ψευδαπόστολοι*, aber er nimmt dieses Wort aus einer paulinischen Schrift; er wendet es auf die Lehrer der „gottlosen und und frevelhaften (*ἄνομος*) Lehre", auf die Häretiker an; und er selbst bewegt sich in paulinischen Gedankenkreisen und benutzt paulinische Schriften. Mithin hat er den Apostel nicht zu den „falschen Aposteln" gerechnet.

Wir sind gezwungen die Zwölfzahl anders zu deuten. Zwölf ist die durch die Prophetie festgestellte und durch die Auswahl Christi festgestellte Zahl „des Apostolats" *). So wenig Justin sich darüber auslässt, ob die Stelle des Verräthers nachträglich ausgefüllt worden sei oder nicht, so wenig erörtert er das Verhältniss des Paulus zu den Zwölfen. Er nennt ihn nicht; aber er nennt überhaupt keinen einzigen Apostel als solchen und keinen einzigen apostolischen Schriftsteller als solchen. Er braucht weder ihn noch einen der anderen Apostel zu nennen, denn Heiden und Juden gegenüber hat kein apostolischer Name Bedeutung, nicht einmal Interesse. Es kommt einzig und allein auf die Sache, auf Christus an, und die Wahrheit der christlichen „Sache" ist durch sachliche Erwägungen, Christus durch die Weissagung zu erweisen **). Aus Klugheitsrücksichten ist Justins Schweigen nicht zu erklären, und Semisch's Behauptung, dass er die Repräsentation der christlichen Sache ausschliesslich an die Person Christi knüpfe, ist, wie Thoma bemerkt, nicht ganz zutreffend, weil die zwölf Apostel doch auch in Betracht kommen. —

Mag immerhin Vieles in der Stellung, die Justin zu den Aposteln und zu ihren Schriften einnimmt, räthselhaft bleiben; mögen Zufälligkeiten, die wir nicht zu controliren vermögen, auf die Art

---

*) So ist es ja auch in der Apokalypse des Johannes 21, 14. Auch dort ist kein Ausschluss des Apostels Paulus beabsichtigt. Vgl. Düsterdieck, Commentar zu 21, 14 und 2, 2 u. 6.

**) Justin steht in dieser Beziehung nicht allein. Im Barnabasbriet und im Pastor wird kein Apostel, im 1 Clem. 47, 1 nur einmal ein Apostel und zwar Paulus als Verf. des Corintherbriefs genannt. Die Ignatiusbriefe machen davon eine Ausnahme.

seiner Schriftbenutzung eingewirkt haben: im Grossen und Ganzen erklärt sich sein Verhalten aus dem Charakter der Zeit, in der er auftrat.

Die Christenheit war mit dem Beginn des zweiten Jahrhunderts in ein neues Stadium ihrer Entwickelung eingetreten. Sie sah sich der Welt gegenübergestellt. Sie konnte sich nicht mehr darauf beschränken, sich zu erbauen und die Einzelnen durch Verkündigung des Evangeliums zu bekehren. Sie musste die Frage ins Auge fassen, was ihr das Recht verleihe, alle Religionen der Erde zu verwerfen und ihren Glauben an den gekreuzigten Christus als allein wahre und seligmachende Religion der Welt zur Rettung zu empfehlen.

Die Antwort auf diese Frage konnte nur lauten: die göttliche Natur des Erlösers, die Gottessohnschaft des gekreuzigten Christus.

Hatte Gott seinen Sohn in Christo in die Welt gesandt, dann gab es keine Religion ausser der christlichen und keine Rettung ausser im Glauben an den gekreuzigten Sohn Gottes.

Aber es kam darauf an, zu beweisen, dass der gekreuzigte Mensch Jesus der Sohn des wahren Gottes, des Weltschöpfers sei. War das bewiesen, dann war Alles bewiesen. Wer das glaubte, glaubte alle „Lehren der Christen“. Das Christenthum war für dieses Zeitalter im Glauben an die Gottessohnschaft Christi beschlossen.

Für die Wahrheit des Christenthums in diesem Sinne gab es nur Einen Beweis, den Juden und Heiden gelten lassen mussten, den der Weissagung und Erfüllung. Der Weissagungsbeweis, schon längst in der Gemeinde üblich, wurde auf den Punkt concentrirt, der augenblicklich der einzig wichtige und Alles entscheidende geworden war. Gegenüber der Lehre, dass der Sohn des Weltschöpfers im Fleische erschienen sei, um lehrend, leidend und sterbend die Welt zu bekehren und sie, nachdem er auferstanden war, bei seiner Wiederkunft zu erlösen und für immer vom Tode zu befreien, traten alle übrigen Lehren des Christenthums in den Hintergrund. Die Christenheit war in Betreff derselben Eines Sinnes oder meinte wenigstens, es zu sein; und für Juden und Heiden hatten sie kein Interesse, so lange die Hauptfrage nicht entschieden war.

Mit den „übrigen“ Lehren traten auch die apostolischen Schriften, in denen sie erörtert wurden, in den Hintergrund. Für die Lösung der Einen Frage, die Alle beschäftigte, hatten sie keine Bedeutung. Nur die Schriften kamen in Betracht, welche von der

Person Jesu Christi, von seiner Lehre und seinem Leben, von seinem Leiden und Sterben, von seiner Himmelfahrt und Wiederkunft erzählten. Aber sie kamen in Betracht nur als Quelle der Erkenntniss, nicht als Beweismittel für die Wahrheit der von ihnen erzählten Geschichte. Mit der Berufung auf die Evangelien, auf die Glaubwürdigkeit ihrer Verfasser, auf die apostolische Autorität der Berichtserstatter war im Kampfe zwischen Kirche und Welt nichts auszurichten. Die Propheten allein konnten den von den Aposteln verkündigten Christus beglaubigen.

Es ist also nicht zufällig, dass der erste grosse Apologet der Kirche auch der erste Christ ist, der eine „Lehre" von der Gottessohnschaft und Gottheit Christi vorträgt, und es unternimmt, für die göttliche Sendung und das göttliche Wesen des von den Evangelisten verkündigten Christus den Beweis aus den Propheten zu führen. Und es ist nicht aus Parteirücksichten zu erklären, dass er nur Evangelien citirt, und die apostolischen Briefe nur benutzt, so weit sie christologisches Material liefern und in die Streitfragen eingreifen, die im Zusammenhange mit der Hauptfrage Juden wie Heiden interessiren. Es hat auch nichts Auffälliges, wenn das vierte Evangelium, dessen Geschichtsstoff noch nicht in die allgemein unter Christen, Juden und zum Theil auch schon bei den Heiden bekannte „biblische Geschichte" verwebt war, von ihm nur so benutzt wird, wie die apostolischen Briefe.

Wollte man noch irgendwie an der Absichtslosigkeit zweifeln, mit der Justin, dem Zuge der Zeit folgend, die apostolischen Schriften benutzt oder nicht benutzt, citirt und nicht citirt, so müsste seine Stellung zur Apokalypse des Johannes eines besseren belehren. Sie ist die einzige Schrift des N. T.'s, deren Verfasser er namhaft macht und als Apostel Jesu Christi bezeichnet. Dial. 81. 308. A. Und wie steht es mit der Benutzung und mit den Citaten aus derselben? Ein einziges Mal citirt er die Schrift und zwar in der genannten Weise. Das geschieht aber, bedeutsam genug, dort, wo es sich darum handelt, in einer zwischen gläubigen Christen streitigen Frage die Entscheidung darüber herbeizuführen, welche Ansicht der Orthodoxie entspreche. Im Uebrigen wird das so nachdrücklich kenntlich gemachte Buch nur noch dreimal benutzt, aber kein Mal citirt*).

---

*) Vgl. Dial. 64. 289. A, wo es im Anschluss an Off. 1, 7 heisst: *ὁρᾶν μέλλουσι καὶ κόπτεσθαι οἱ ἐκκεντήσαντες αὐτόν* (Dial. 118). Und Dial. 45, wo die Aufhebung des Todes bei der zweiten Parusie mit Worten geschildert wird, die an Off. 21, 4 erinnern.



Möglich wäre es auch, dass Justin darum unter allen neutestamentlichen Schriften einzig und allein die Apokalypse namhaft macht und als apostolische Schrift kennzeichnet, weil sie die einzige prophetische Schrift des N. T.'s ist, und weil er sie als solche den prophetischen Schriften des A. T.'s gleichstellt. Denn es ist unzweifelhaft richtig, dass Justin nur prophetische Schriften für inspirirt hält, und dass er von den *ἐν ἐκστάσει* empfangenen Offenbarungen der Propheten diejenigen Mittheilungen über historische Ereignisse unterscheidet, welche auf *αὐτοψία* und auf Wahrnehmungen, die man im Zustande des klaren Bewusstseins (*ἐν καταστάσει ὤν*) gemacht hat, beruhen *). Daraus folgt indess nicht, dass die Apokalypse in seinen Augen einen höheren Werth hat, als die apostolischen Schriften. Wenn er die prophetischen Schriften für inspirirt hält, die evangelischen Aufzeichnungen aber nicht, so ist damit kein Rangunterschied gemeint. Die apostolischen Schriften sind damit nicht als rein menschliche Schriften den „göttlichen" des A. T.'s untergeordnet. Sie sind auch göttliche Schriften, nur anderer Art; jedenfalls sind sie zum Zweck der Offenbarung ebenso unentbehrlich wie die prophetischen.

Abgesehen von den genannten neutestamentlichen Schriften hat er von den übrigen so gut wie keinen Gebrauch gemacht. Das ist besonders auffallend rücksichtlich des Hebräerbriefs, den er gekannt zu haben scheint und der ein Thema erörtert, das für Justin das höchste Interesse hatte. Dazu macht der Brief bei Darlegung des Verhältnisses, in welchem das Christenthum zum alttestamentlichen Judenthum steht, in reichlichster Weise von der typischen Deutung des A. T.'s Gebrauch. Es werden dort sogar, um die Herrlichkeit des Sohnes Gottes zu erweisen, dieselben Stellen des A. T.'s benutzt, welche Justin öfters zum Beweise seiner Gottheit verwendet (Ps. 2, 7 und 110, 1). Und einmal, wo Justin das Blut der Schaafe und Böcke und die Asche der Kuh dem Blute Christi gegenüber stellt, scheint er auch die Stelle Hebr. 9, 13. 14. vor Augen gehabt zu haben. Und doch ist kein Citat aus diesem Briefe nachzuweisen und ebensowenig ein Gebrauch, wie der, den er vom vierten Evangelium und von den Paulusbriefen macht. Er hat vielleicht die Bezeichnung Christi als *ἀπόστολος* dem Briefe entnommen (Hebr. 3, 1), aber er spricht von dem ewigen Priesterthum Christi und von dem Messias als

---

*) Vgl. Dial. 115. 343. A: *οὐκ αὐτοψίᾳ ἐν καταστάσει ὢν ἑωράκει, ἀλλ' ἐν ἐκστάσει ἀποκαλύψεως αὐτῷ γεγενημένης.*

dem wahren Melchisedek, ohne auf die entsprechende Darstellung des Briefs (5, 6; 7, 1—3) Rücksicht zu nehmen. Es ist ihm entgangen oder es ist ihm gleichgültig, dass das 8. Cap. des Briefs seinen eigensten Gedanken durchführt, dass das Christenthum der „bessere Bund“ ist, der auf besseren „Verheissungen“ beruht (*ἐπὶ κρείττοσιν ἐπαγγελίαις νενομοθέτηται*). Er hat es nicht bemerkt, dass der Brief eine Definition des Glaubens enthält, welche sich ganz mit der seinen zu decken scheint. Hebr. 11, 6 heisst es: „ohne Glauben ist es unmöglich, Gott zu gefallen; denn wer zu Gott kommen will, muss glauben, dass er ist, und dass er denen, die ihn suchen, ein Vergelter sein werde (*μισθαποδότης γίνεται*)“. Justin sagt nur anstatt *προσέρχεσθαι τῷ θεῷ* lieber *προσχωρεῖν τῷ θεῷ*. Aber der Glaube ist auch ihm die Gewissheit, dass Gott ist, und dass er denen, die nach ihm trachten (*ἐκζητοῦσιν αὐτόν*), ein Vergelter sein werde.

Wollte man nun darauf hin, dass Justin den Hebräerbrief zu kennen scheint und sich inhaltlich mehrfach mit ihm berührt, ihn aber weder citirt noch braucht, behaupten, er habe ihn nicht als apostolische Schrift anerkannt oder geradezu verworfen?

Nächst dem Hebräerbrief sollte man eine Anlehnung an die Reden der Apostelgeschichte erwarten. Dass er die Schrift gekannt hat, lässt sich aus seiner Kenntniss des Lukasevangeliums folgern. Auch scheint er Ap. I, 50, wo von der Ausrüstung der Apostel mit der Kraft vom Himmel die Rede ist, auf den Bericht über das Pfingstfest Bezug zu nehmen. Aber wenn man nicht auf einige Ausdrücke *) Gewicht legen will, ist eine Benutzung nicht nachzuweisen. Das wäre noch auffallender als die Nichtbenutzung des Hebräerbriefs, wenn Overbeck mit der Behauptung Recht hätte, die Apostelgeschichte stehe im wesentlichen auf demselben Standpunkte wie Justin, und repräsentire den im Niedergange begriffenen Paulinismus, welcher nur die Resultate der paulinischen Wirksamkeit acceptirte, aber die principiellen Grundlagen desselben nicht verstand oder geradezu ablehnte **). Aber aus Overbecks Darstellung kann man nur entnehmen, dass die Differenzen zwischen den Acten und Justin bei weitem grösser sind, als die Uebereinstimmung. Und selbst wo eine Uebereinstimmung stattfindet, wie z. B. in der Auffassung des Opferfleischgenusses,

---

*) Z. B. Dial. 68. 293. D: „*ἀπὸ τῆς ὀσφύος*“ abweichend von der LXX (Ps. 132, 11), die „*ἐκ τῆς κοιλίας*“ hat, und übereinstimmend mit Act. 2, 30.

**) Vgl. Zeitschrift für wiss. Theologie. 1872. S. 313 ff.

verräth dieselbe keine gleichartige Abweichung von Paulus. Im Uebrigen nimmt er selbst dort nicht Bezug auf die Acten, wo er sich direkt mit dort ausgesprochenen Gedanken berührt. Das Sendschreiben der Apostel z. B. und das Verbot des Essens von Opferfleisch hätte für ihn bedeutsam sein müssen. Auch die Anerkennung der heidnischen Frömmigkeit von Seiten Petri (Act. 10, 35) hätte er verwerthen können.

Noch weiter nach einzelnen Worten und Wendungen zu forschen, in denen sich Justin etwa mit diesem oder jenem neutestamentlichen Briefe berühren könnte *), ist überflüssig. Für die Bestimmung der Denkweise und des christlichen Standpunkts, den er einnimmt, lässt sich aus der Kenntniss oder Unkenntniss dieses oder jenes Briefs nichts entnehmen.

d) Resultate.

Aus der Untersuchung über das Verhältniss Justins zu den Aposteln und zu ihren Schriften hat sich nichts ergeben, was zu der Annahme nöthigte, Justin habe einer besonderen christlichen Partei angehört. Auch in der Schriftbenutzung zeigt er sich als den Repräsentanten der Grosskirche, der Christenheit schlechtweg. Von einer oppositionellen Haltung Paulus gegenüber ist nichts zu spüren.

Nur so lange man einzelne Gedankenreihen Justins mit paulinischen Lehrstücken verglich, konnte man den Abstand von den Grundsätzen des Paulus daraus erklären, dass er auf dem Standpunkte des „judenchristlichen oder urapostolischen Heidenchristenthums“ stehe. Ueberblickt man seine gesammte Lehr- und Denkweise, so ist der „Abstand“ vom Judenchristenthum jeder Art ebenso gross, wie der von den „Uraposteln“ und von Paulus. Justins Lehrweise als solche findet sich bei keinem einzigen Apostel oder Apostelschüler: weder bei Paulus noch bei Matthäus, noch bei dem Verfasser der Apokalypse, noch bei dem Verfasser der Apostelgeschichte. Die Uebereinstimmung mit diesem oder jenem neutestamentlichen Buch schwindet sofort, sobald man die scheinbaren Berührungspunkte auf den Zusammenhang prüft, in dem sie bei Justin und dann wieder bei den neutestamentlichen Schriftstellern stehen.

---

*) Bemerkenswerth sind die Anklänge an 2 Petr. 3, 8 ff. Nicht nur benutzt Justin dieselbe Psalmstelle (90, 4), sondern er lehrt ebenfalls die Weltverbrennung und den neuen Himmel und die neue Erde, nur in anderer Ordnung.

Will man vergleichen, so muss man zuvor unterscheiden, was Justin im Anschluss an eine geltende Lehre vorträgt und was er aus dem Eigenen hinzuthut. Und es ist unleugbar, dass er weder dort, wo er den in Schriftworte gekleideten christlichen Lehren der Gemeinde folgt, noch dort, wo er aus dem Eigenen Erläuterungen giebt und seine persönliche Auffassung der geltenden Lehre entwickelt, von Einem Apostel im Unterschiede von andern, oder von einer besonderen christlichen Partei abhängig ist.

Die Art und Weise, wie er das prophetische Wort mit den Herrnworten combinirt, entspricht der Gewohnheit aller Christen und ist kein Beweis für einen judenchristlichen Standpunkt. Die allgemeinen Wendungen, in denen er sich über Gottes Wesen und Wirken, über das Erlösungswerk Jesu Christi, über Sünde und Tod, über Glaube und Werke, über Vergebung und Seligkeit ausspricht, sind dem Wortlaute nach meist biblisch, und dogmatisch so wenig präcisirt, dass lediglich Ebjoniten und gnostische Häretiker an denselben Anstoss nehmen konnten. Und keine einzige apostolische Schrift lässt sich namhaft machen, die dieser Darstellung des Christenthums vorzugsweise zu Grunde gelegen hätte. Der christliche Lehrstoff, mit dem er operirt, ist Gemeinbesitz der Christenheit.

Auch dort, wo er einzelne christliche Lehren wie die vom Sohne Gottes, von seiner Gottheit und Präexistenz, von der Freiheit, von der Vergeltung eingehender behandelt und gegen Einwendungen von Seiten der Juden und Heiden sicher zu stellen sucht, folgt er weder Einem Apostel vor anderen, noch einer besonderen christlichen Partei. Und wenn er, wie es nicht anders sein konnte, zur Deutung der Schriftlehre den Boden der Schrift verliess und Begriffe, wie die des Logos und des „anderen Gottes“ verwandte: so konnte er doch innerhalb der Christenheit überall mit Ausnahme der Ebjoniten auf Beifall rechnen, und brauchte von keiner Seite her Widerspruch zu erwarten, am wenigsten von denen, die sich auf apostolische Autoritäten beriefen. Und doch war seine Logoslehre nicht die johanneische, seine Lehre vom andern Gott weder urapostolisch noch paulinisch und seine Freiheitslehre nicht biblisch.

Am nächsten läge noch die Vermuthung, dass Justin dort einen Parteistandpunkt verriethe oder dem Vorbilde Eines Apostels vor andern folgte, wo er es unternahm, über das Heidenthum und Judenthum zu urtheilen und das Verhältniss beider zum Christenthum zu bestimmen. Aber soweit es sich um das Heidenthum handelt, streift er zwar in einigen Gedanken und bisweilen im

Wortlaut den Apostel Paulus, aber in den Grundanschauungen und in der Bestimmung des Verhältnisses der christlichen Offenbarung zur natürlichen Gotteserkenntniss weicht er von dem Apostel ab. Und ebenso ist es mit der Beurtheilung des Götzendienstes und seines dämonischen Hintergrundes. Dennoch will er nicht zum Apostel in Widerspruch treten. Ebensowenig lassen sich diese Abweichungen von Paulus aus Hinneigung zum Judenchristenthum oder daraus erklären, dass er den Uraposteln eine grössere Autorität einräumte. Seine eigenthümlichen und wenn man will „toleranten“ Anschauungen vom Heidenthum stehen mit seiner Gottes- und Logoslehre im Zusammenhange, und verrathen eine Auffassung vom Wesen des Christenthums, die sich bei keinem Apostel und bei keiner Gruppe der Christenheit nachweisen lässt.

Auch in der Beurtheilung des Judenthums und bei Durchführung des Gedankens, dass die Kirche das wahre Israel sei, schliesst er sich im Wortlaute und in der Beweisführung mehrfach Paulus an, weicht aber der Sache nach von jedem denkbaren apostolischen Vorbilde und namentlich von Paulus ab. Seine „Gesetzlichkeit“ oder seine Auffassung des Christenthums als „neues Gesetz“ ist allerdings unpaulinisch, aber weder antipaulinisch noch auch judenchristlich oder urapostolisch. Sie geht Hand in Hand mit einer Beurtheilung des jüdischen Volks und des mosaischen Gesetzes, die keinem christlichen Parteistandpunkte entspricht. Und wenn die Betonung des heidenchristlichen Charakters der Kirche den „Pauliner“ vermuthen liesse, so verräth die milde Beurtheilung der in die Gesetzlichkeit zurückfallenden Heidenchristen und die antijüdische Färbung seines Chiliasmus einen Standpunkt, den weder Paulus noch irgend ein Judenchrist eingenommen hat.

Richtet man endlich seine Aufmerksamkeit auf diejenigen Anschauungen, die Justins persönliches Eigenthum sind, die er zum Christenthum der Gemeinde hinzugetragen hat, und in denen er sich mit völliger Sicherheit bewegt und mit behaglicher Breite gehen lässt; in die er auch überall zurückfällt, sobald er es unternimmt, christliche Lehren zu expliciren: so haben sie mit den besonderen Ansichten eines Apostels und mit der Lehrweise einer christlichen Partei gar nichts gemein. Sie sind nicht nur jedem Christenthum fremd, sondern ebenso auch dem alttestamentlichen Judenthum und der judaistischen Denkart. Es ist die religiös-sittliche Denkweise des griechisch gebildeten, an Plato in religiöser Beziehung und an die Stoa in ethischer sich anschliessenden Heiden, die sich hier kund thut. Seine Gotteslehre wie seine Gerechtigkeitslehre, seine Auffassung der Offenbarung und der Erlösung,

seine Ansichten von der Freiheit und von der Sünde, und ebenso vom Glauben und von den Werken verrathen den Heiden, der Christ sein will, aber sich von der gewohnten Denkweise nicht losmachen kann. Aus dem Heidenthum stammt seine Grundanschauung vom Wesen des Christenthums und des Judenthums, seine sogenannte Gesetzlichkeit und seine Unfähigkeit, das Wesen und die Bedeutung des mosaischen Gesetzes zu würdigen. Es giebt keine Abweichung von der Lehrweise der Urapostel oder des Paulus, keine Umdeutung biblischer Sprüche, alttestamentlicher Gedanken, kirchlicher Formeln, die sich nicht aus der Einmischung populärphilosophischer Anschauungen erklären liesse. Und keine einzige christliche Lehre lässt sich bei ihm nachweisen, die nicht den modificirenden Einfluss der heidnischen Denkweise erfahren hätte. Auch die Lehre vom Logos und vom „anderen Gott“ ist nicht ausgenommen.

Wie sollte es auch anders sein? War es ihm in der Gotteslehre noch nicht gelungen, mit heidnischen Reminiscenzen zu brechen und zu voller Erkenntniss des Gottes durchzudringen, der von Juden und Christen als der Gott des Heils (Joh. 4, 22) angebetet wurde; hatte er noch keine lebendige Vorstellung von der Persönlichkeit und darum auch nicht das volle Verständniss für das geistige Wesen Gottes gewonnen: so konnte er keine alttestamentliche und keine christliche Lehre in ihrem eigentlichen und ursprünglichen Sinne verstehen.

Nicht also aus der Anlehnung an die Lehrweise dieses oder jenes Apostels und nicht aus der Abhängigkeit von einer christlichen Partei, sondern einzig und allein daraus erklären sich alle Eigenthümlichkeiten des Christenthums Justins, dass er den christlichen Gemeindeglauben, wie ihn die gesammte Heidenkirche des zweiten Jahrhunderts in Bibelworten bekannte, im Sinne der religiös-sittlichen Denkweise des griechischen, populärphilosophisch gebildeten Heidenthums auffasste und deutete.

Von der Gestalt dieses Gemeindeglaubens können wir uns schon auf Grund der Justin'schen Schriften annähernd eine Vorstellung machen. Er umfasste das gesammte Gebiet der christlichen Lehre. Für jedes Capitel der heutigen Dogmatik liessen sich betreffende Aeusserungen Justins nachweisen, und zwar überall solche, die nicht nur seine persönliche Ansicht ausdrücken, sondern in denen er das ausspricht, was Alle glauben und sagen.

Aber dieses „Lehrsystem“ der Gemeinde entbehrt jeder dogmatischen Ausprägung. Es setzt sich zusammen aus biblischen Worten und Wendungen, gegen deren Gültigkeit weder damals

noch heutzutage irgend eine christliche Partei oder Richtung, welche die Schrift des A. T.'s als Autorität und die apostolischen Schriften als Erkenntnissquelle des Christenthums anerkennt, irgend etwas einwenden würde. „Die Lehre der Christen“ jener Zeit ist weder judenchristlich noch heidenchristlich, weder urapostolisch noch ausschliesslich paulinisch. Die Fassung der „Lehren“ ist so unbestimmt, dass man sie deuten und auslegen kann, wie man will, ohne mit dem Wortlaute in Conflikt zu gerathen.

So wenig geschlossen ist dieses System, dass Justin fast immer nur von „den Lehren der Christen“ redet und höchst selten von „der Lehre“. Doch hat die Christenheit unmittelbar das Bewusstsein von der Einheit der Lehre und der Zusammengehörigkeit aller einzelnen Stücke derselben. Auch Justin will nur diejenigen als Christen im vollen Sinne gelten lassen, die „*κατὰ πάντα ὀρθογνώμονες*“ sind *).

Wer ist aber „in jeder Hinsicht“ rechtgläubig? Justin zählt nirgends alle Lehren auf, die ein orthodoxer Christ glauben muss, sondern er sagt: „in allen Stücken rechtgläubig“ ist, wer „Alles glaubt, was Gott gelehrt hat“ und wer in keinem Stücke menschlichen Meinungen folgt. „Die Lehre Gottes“ aber ist in den Schriften der Propheten und in den von den Aposteln überlieferten Herrnworten enthalten. Mithin ist rechtgläubig, wer Alles und wer nur das glaubt, was „Christus und die Propheten“ gelehrt haben.

Kommt es aber darauf an, den Inhalt der „Lehre Gottes“ summarisch anzugeben, so nennt Justin nur zwei Stücke: die Lehre, dass Gott der Schöpfer der Welt, und die andere, dass Christus der Sohn des Weltschöpfers ist. Orthodoxer Christ ist, wer den Vater der Welt und seinen im Fleische erschienenen Sohn anerkennt und anbetet. Heide ist, wer weder den Vater-Gott noch den Sohn kennt; Jude, wer den Sohn verwirft und darum den Vater-Gott nicht recht anbetet. Häretiker ist, wer sich Christ nennt und den Vater-Gott und den Sohn verwirft **).

---

*) In den apostolischen Schriften dagegen wird die christliche Lehre mit „ἡ διδαχή“, „τύπος τῆς διδαχῆς“ oder „ἡ πίστις“ bezeichnet. Vgl. „Regula doctrinae ab apostolis tradita“ in PP. apostolic. opp. ed. Gebhardt, Harnack I, 2. edit. II, p. 133.

**) Diese Formulirung des Christenthums erinnert an die Stichworte der johanneischen Briefe uud an das Herrnwort Ev. Joh. 17, 3: „das ist das ewige Leben, dass sie dich, dass du allein wahrer Gott bist, und den du gesandt hast, Jesum Christum erkennen.“

Das Christenthum besteht also in dem Glauben an „die Lehre Gottes, dass Christus der Sohn des Schöpfer-Gottes ist". Wer das glaubt, wird und muss Alles glauben, was die Christen lehren. Denn wie kann man an Gott und seinen Sohn glauben, ohne an das zu glauben, was Gott und der Sohn, oder die Propheten und Christus „gelehrt haben"?

In dieser Auffassung der Orthodoxie steht Justin nicht allein. Er repräsentirt die herrschende Anschauung. Dafür spricht die Thatsache, dass wir so häufig einer formelmässigen Zusammenfassung der christlichen Lehre bei Justin begegnen, die nichts Anderes enthält, als den Glauben an Gott den Schöpfer, an seinen Sohn Jesus Christus und an den prophetischen Geist. Das mittlere Stück dieser symbolartigen Zusammenstellung wird durch Aufzählung der wesentlichen Momente des Lebens und Wirkens Jesu Christi erweitert, das erste Stück bald kürzer, bald vollständiger behandelt, das dritte häufig ganz fortgelassen. Worauf es ankommt, ist immer nur der Glaube an Gott, den Vater der Welt und an seinen Sohn Jesus Christus *).

Damit begnügen konnte man sich nur, wenn man der Ueberzeugung lebte, dass durch das Bekenntniss zu diesen beiden Wahrheiten alle übrigen Lehren ausreichend „regulirt" und alle denkbaren Irrthümer ausgeschlossen seien.

Dass man dieser Ueberzeugung lebte und sich in der Formulirung der Lehre auf die Gottes- und Christuslehre beschränkte, beweist, dass die Christenheit in der biblischen Fassung der übrigen Lehren die genügende Garantie dafür zu besitzen meinte, dass sie der Lehre Gottes entsprächen; dass sie aber auch in Betreff derselben von keiner wesentlichen Differenz in ihrer Mitte wusste, und keine andern Gegner kannte als Heiden, Juden und solche Häretiker, die den Vater-Gott und die Gottessohnschaft Christi leugneten **).

---

*) Vgl. Vetustissimum eccl. rom. symbolum. in PP. apostolic. opp. ed. G. H. Z. I, 2, p. 115.

**) Dem Ausdruck „κανὼν τῆς πίστεως" (regula fidei) begegnen wir bei Justin nirgends. Aber wie er entweder „die Propheten und Christus" oder den Glauben an Gott den Schöpfer und seinen Sohn als Maasstab der Orthodoxie handhabt, so geschieht es auch anderweitig. Bald wird die Lehre der Propheten und Christi (Hegesipp bei Euseb. IV, 22), bald die im Symbol zusammengefasste Lehre von Gott und seinem Sohne als regula fidei bezeichnet (Tertull. de virg. vel. 1. Iren. adv. haer. I, 22, 1. Vgl. PP. apostolic. opp. l. c. II, p. 121, 124). An einen inneren und lediglich sachlichen Zusammenhang der „übrigen Lehren" mit den beiden Grund-

Selbstverständlich liess die vorzugsweise in alttestamentlichen Bibelworten vorgetragene, nur in zwei Punkten symbolartig formulirte, aber nirgends dogmatisch präcisirte Lehre sehr verschiedene Deutungen zu. Auch die allseitige Anerkennung der apostolischen Schriften als der authentischen Quelle und des prophetischen Wortes als der göttlichen Norm christlichen Glaubens und kirchlicher Lehre bot keinen ausreichenden Schutz gegen Vermischung des Christenthums mit fremdartigen Anschauungen. Justin liefert dafür den Beweis. In der festen Ueberzeugung, er sei „in allen Stücken rechtgläubig" und lehre nirgends menschliche Meinungen, sondern nur was durch die Lehre Gottes zu glauben vorgeschrieben sei, spricht er gläubig nach, was die Schrift sagt und die Christenheit bekennt, giebt auch manche Explicationen im Sinne der Schrift und der Kirche; deutet aber doch jedes Stück christlichen Glaubens und kirchlicher Lehre und alle Worte der h. Schrift in seinem Sinne und weicht mehr oder weniger von den Grundanschauungen der alt- und neutestamentlichen Offenbarung ab.

In wieweit er den Gemeindeglauben repräsentirt und sich in seinen dogmatischen Expositionen an schon vorhandene Lehrbildungen anschliesst, und in wieweit die fremdartigen Anschauungen, die er in die christliche Lehre hineinträgt, auch schon in den Gemeinden Wurzel gefasst hatten und in die geltende Lehre eingedrungen waren, lässt sich nicht direkt aus Justins Schriften, sondern nur durch Vergleichung seiner Denk- und Lehrweise mit der seiner Vorgänger und Zeitgenossen ermitteln.

2. Justin und die apostolischen Väter.

a) Der Barnabasbrief*).

Mit keiner Schrift des nachapostolischen Zeitalters berührt sich Justin so vielfach, wie mit dem Briefe des Pseudobarnabas.

Da er ihn nicht benutzt hat**), lässt sich die Uebereinstim-

---

lehren dachte man wohl schwerlich. Wie Justin war man der Ansicht, dass wer an Gott und seinen Sohn glaübe, auch Alles glauben werde, was Gott und der Sohn (die Propheten und Christus) „gelehrt haben."

*) Vgl. PP. apostolic. opp. ed. Gebhardt, Harnack, Zahn. T. I, 2. edit. II.

**) Hilgenfeld (Barnabae ep. edit. II p. XXII sq.) hat geurtheilt, dass die Annahme einer Benutzung unumgänglich sei; dagegen s. Harnack, a. a. O. I, 2. ed. II p. XLV.

mung, die zwischen Justin und Barnabas besteht, nur aus der Abhängigkeit beider von den Anschauungen und von der Lehrweise erklären, die in den heidenchristlichen Gemeinden zu der Zeit herrschend waren.

Fast überall, wo Justin ohne eigene Reflexionen in der aus Schriftworten und allgemein recipirten Wendungen zusammengesetzten christlichen Sprache „die Lehren" der Christen vorträgt, hat er an Barnabas einen Vorgänger. Ebenso verhält es sich mit den wichtigsten Stücken seiner Christuslehre *). Wo dagegen Justins Lehrweise den Einfluss einer fremdartigen, heidnisch-philosophischen Denkart verräth, lassen sich nur wenige Parallelen bei Barnabas nachweisen. Er steht dem apostolischen Christenthume weit näher als Justin.

Die abschätzigen Urtheile, die so oft über seinen Brief laut geworden sind, hat er nicht verdient. Einige allegorische Auslegungen alttestamentlicher Stellen, die nach unserem Urtheil die Geschmacklosigkeiten Justins noch überbieten, fallen nicht ins Gewicht gegenüber der evangelischen Grundanschauung und der genuin christlichen Gesinnung, die sich durch seine ethischen Betrachtungen hindurchzieht.

Bemerkenswerth ist in erster Stelle die wesentlich gleiche Stellung beider Männer zu den Propheten und Aposteln und zu ihren Schriften.

Obgleich Barnabas das Matthäusevangelium benutzt und vielleicht auch sonst noch Evangelien streift **), obgleich er paulinische Briefe kennt, und den Eingang seines Briefs, die paränetischen Schlusscapitel (mit den Mahnungen an die in verschiedenen Berufsstellungen stehenden Christen) und die Segensformel am Ende, der Schreibweise des Apostels nachgebildet hat: nennt er weder den Apostel Paulus noch einen Evangelisten, noch irgend eine neutestamentliche Schrift. Nur einmal (4, 14) wird ein Wort Jesu

*) Nur ist Alles ausgenommen, was, wie die Logoslehre, den Einfluss philosophischer Bildung, oder wie die Lehre vom „anderen Gott" den Ansatz zu dogmatischer Reflexion verräth.

**) Vgl. über sein Verhältniss zu Johannes Keim, Geschichte Jesu v. N. I, S. 141 und Holtzmann, Barnabas und Johannes Zeitschrift f. wiss. Theol. 1871. S. 336. Beide erkennen an, dass Berührungspunkte zwischen B. und J. stattfinden. Keim behauptete in jener Schrift die Priorität des Johannes, hat aber dieses Urtheil später zurückgenommen (s. Gesch. Jesu v. N. II, S. 550, Gesch. Jesu 1873 S. 41). Holtzmann ist für die Priorität des Barnabas eingetreten. Ueber die Benutzung des Matthäusevangeliums vgl. Holtzmann S. 346 u. 348.



(Matth. 22, 14) mit dem Zusatz „ὡς γέγραπται“ angeführt. Die Verbreitung „des Evangeliums“ in der Welt schreibt er wie Justin den zwölf Aposteln zu. Sie haben „die Vergebung der Sünden“ gepredigt (8, 3. 5, 9.). Auf die Autorität der Apostel beruft er sich nie. Die Propheten, durch welche Gott „das Vergangene, das Gegenwärtige und Zukünftige kund gethan hat (ἐγνώρισεν, πεφανέρωκεν)“, sind es, die die Wahrheit des christlichen Glaubens beweisen. Ihre Aufzeichnungen bilden „die Schrift“ (ἡ γραφή) schlechtweg. 4, 7.

Die „Gnosis“, deren Mittheilung Zweck des Schreibens ist, um mittelst derselben den Glauben der Leser in der bösen und versuchlichen Zeit, die hereingebrochen ist, zu stärken und sie zum Widerstande gegen die Anläufe des Teufels tüchtig zu machen, besteht in dem Nachweise und in der Einsicht, dass Alles, was die Christen glauben und hoffen, die Autorität des prophetischen Wortes für sich hat, oder dass die Schriften der Propheten, die in der Kraft Christi geweissagt haben (5, 6), richtig gedeutet, die christliche Lehre von der durch Christi Fleischwerdung und Kreuzestod bewirkten σωτηρία enthalten. Alles in diesen Schriften bezieht sich auf Christus (ὅτι ἐν αὐτῷ πάντα καὶ εἰς αὐτόν). 12, 7.

Gnosis oder Begründung des Glaubens an Christus durch die allegorische Auslegung des A. T.'s ist die „Theologie“ jener Zeit. So ist es bei Barnabas, so auch noch bei Justin. Was sich bei Justin an weitergehender theologischer Bearbeitung einzelner Lehren nachweisen lässt, ist erst nach und nach von der Gemeinde acceptirt und für die Lehre verwerthet worden.

Was Barnabas „γνῶσις“ nennt, nennt Justin meist ἀπόδειξις, obgleich er von der ἀπόδειξις im exegetischen Sinne die philosophische ἀπόδειξις unterscheidet und letztere ablehnt. Zum Schriftbeweise verwenden beide Männer vielfach dieselben alttestamentlichen Stellen.

Jes. 1, 11—15 wird von Barnabas wie von Justin (Ap. I, 37) benutzt, um die Nichtigkeit des alttestamentlichen Opferdienstes und der ceremonialgesetzlichen Frömmigkeit darzuthun. Desgleichen Jerem. 7, 22 (Barn. 2, 7. Dial. 22). Auf Grund von Jes. 58, 6—10 wird bei Barnabas (3, 1) und bei Justin (Dial. 40. vgl. Ap. I, 37) das Wesen der wahren Frömmigkeit und Sittlichkeit geschildert. Mit den Worten des Propheten Jes. 5, 21 wird Barn. 4, 11 und Dial. 39 die Selbstgerechtigkeit und der Wissensstolz der Juden charakterisirt. Jes. 53 ist hier (Barn. 5, 2) wie bei Justin die Grundstelle für das Leiden Christi. Die Gottheit Christi

und seine Existenz vor der Welt (ὧν παντὸς τοῦ κόσμου κύριος, ᾧ εἶπεν ὁ θεὸς ἀπὸ καταβολῆς κόσμου) wird Barn. 5, 5 und Dial. 62 aus Gen. 1, 26 erwiesen, und aus dem Worte: „Lasset uns einen Menschen machen u. s. w.“ abgeleitet. Beide berufen sich auf Sacharj. 13, 7. Beide benutzen Psalm 22, um einzelne Züge des Leidens Christi bei den Propheten nachzuweisen. In Barnabas Augen sind David und Moses Propheten, genau so wie bei Justin. Die Ceremonie mit den beiden Böcken am grossen Versöhnungsfest wird von beiden (Barn. 7, 6 ff. und Dial. 40) auf Christus gedeutet, wenn auch von Barnabas in eingehenderer oder kleinlicherer Weise. Um die geistliche Beschneidung gegenüber der fleischlichen zu empfehlen, berufen sich beide Barn. 9, 1 und Dial. 28. 246. C. auf Ps. 18, 45, und knüpfen merkwürdigerweise beide daran im Anschluss an Jerem. 4, 3 die Mahnung: „Säet nicht unter die Dornen“, d. h. entschliesst euch zu dem Neuen, das Christus geordnet hat (Barn. 9, 5 und Dial. 28. 245. D.). Israel wird von beiden im Anschluss an Jerem. 9, 25 als das Volk bezeichnet, das unbeschnittenen Herzens ist und sich zu seinem Nachtheil von allen andern Völkern unterscheidet, die nur am Fleische nicht beschnitten sind (Barn. 9, 5. Dial. 28.). Wiederholt schildert Justin die Gottlosigkeit der Juden mit den Worten des Propheten Jerem. 2, 13; und ebenso Barnabas 11, 2. Dagegen wird der Gerechte und Fromme mit den Worten des Ps. 1 gepriesen (Barn. 11, 6. Ap. I, 40. Dial. 86).

Den Typus des Kreuzes sieht Barnabas 12, 2 ff. in den ausgebreiteten Armen des Moses während der Schlacht gegen Amalek. Ebenso Justin Dial. 90. Vorbild des gekreuzigten Christus ist für Barnab. 12, 5 ff. die eherne Schlange. Und so ist es auch bei Justin (Dial. 91); und beide erwägen dabei, nur von verschiedenen Gesichtspunkten aus, dass die Anbetung des Schlangenbildes selbst nicht gemeint sein könne. Der Name des Josua hat in den Augen beider typische Bedeutung (Barn. 11, 8. Dial. 91). Auf Ps. 45, Ps. 110, 1 berufen sich beide zum Erweise der Gottessohnschaft Christi. David nenne Jesum dort „Herr“ und „Sohn Gottes“ (Barn. 12, 11 und Justin öfters). Die Gerechtigkeit aus dem Glauben wird als die vor Gott gültige durch das Beispiel Abrahams dargethan; und zwar von beiden mit Betonung dessen, dass Abraham in der Vorhaut geglaubt habe und somit ein Vater der Heiden sei, die in der Vorhaut glauben (Barn. 13, 7). Christus ist nach Barnab. 14, 7 und nach Justin (Dial. 26) von Jesaias 42, 6 als der wahre „Bund“ und als das Licht der Heiden geweissagt. Vgl. Dial. 12 und Barn. 14, 9. — Die gesetzliche Feier des Sabbaths

wird von beiden bekämpft und beide treten für die Feier des achten Tages oder des Sonntags ein, der durch die Auferstehung und Himmelfahrt Christi geheiligt ist. Die Begründung ist nicht dieselbe, aber Barnabas verwendet dabei das Psalmwort „ein Tag ist bei Gott wie tausend Jahre“ und dieses Wort verwerthet auch Justin in seiner Lehre vom Millennium. Barn. 15, 4. Dial. 81. Endlich ist es beachtenswerth, dass auch die Art wie beide den alttestamentlichen Text citiren und ihn öfters in einer nichts weniger als urkundlichen Gestalt ihren Beweisführungen zu Grunde legen, die nämliche ist. S. Harnack, a. a. O. p. LXIV sq.

In Citaten aus den Evangelien berühren sich die beiden Schriftsteller nur ein einziges Mal. Beide berufen sich auf das Herrnwort: „ich bin nicht gekommen zu berufen die Gerechten, sondern die Sünder“. Barn. 5, 9 und Ap. I, 15. Wenn Barnabas (5, 9 und 7, 9) daran erinnert, dass Christus sich selbst für den Sohn Gottes erklärt habe, so hat er vielleicht dieselben Stellen (Matth. 11, 27 und Christi Zustimmung zum Petrusbekenntniss) im Auge, die Justin anführt, wenn er von dem Selbstzeugniss redet, das der Herr für seine Gottessohnschaft abgelegt hat. Uebrigens ist Barnabas an neutestamentlichen Citaten unvergleichlich viel ärmer als Justin. Nur zweimal sind Herrnworte aus den Evangelien angeführt. Barn. 5, 9. 4, 14 wird auf Matth. 22, 14 und 12, 10 auf Matth. 22, 43 Bezug genommen. Aus Allem geht hervor, dass sich in den heidenchristlichen Gemeinden des zweiten Jahrhunderts ein in der Hauptsache gleichmässiges Beweisverfahren für die Hauptlehren des Christenthums und namentlich zur Rechtfertigung derjenigen Stücke des Glaubens ausgebildet hatte, in denen das Christenthum vom Judenthum differirte, und wo es darauf ankam, den Juden die Berechtigung einer Berufung auf das A. T. abzuschneiden.

Daraus ergiebt sich weiter, dass auch die aus dem A. T. zu erweisende christliche Lehre in den Hauptpunkten von allen heidenchristlichen Gemeinden in gleicher Weise anerkannt und vorgetragen wurde. Auch stimmte man in der Beurtheilung des Verhältnisses zwischen Christenthum und Judenthum, gesetzlicher und christlicher Frömmigkeit, wesentlich überein, wenn auch die Begründung im Einzelnen verschieden und namentlich die Verurtheilung des Judenthums mehr oder weniger schroff war. Ueberall bezeichnete man nach dem Vorbilde der Gerechtigkeit Abrahams die christliche Gerechtigkeit als Glaubensgerechtigkeit. Ueberall war Christus als der Sohn Gottes und als der Herr anerkannt, der vor Grundlegung der Welt bei Gott war, im Fleische erschien

und durch sein Leiden und seinen Kreuzestod Alle, die an ihn glauben, von Sünde und Tod erlöst. Allgemein wurde Christus als der neue Bund und seine Lehre als das neue Gesetz gepriesen, das die Heiden erleuchtet. Als die Boten seines „Evangeliums“ galten überall die zwölf Apostel, und die göttliche Sendung Christi sowie die Wahrheit seiner durch die Apostel verkündeten Lehre pflegte man überall aus den Propheten zu erweisen.

Eine derartige Uebereinstimmung schliesst freilich nicht aus, dass man in der Auffassung und Deutung des Christenthums und der einzelnen Lehren auseinanderging. Den besten Beweis dafür liefert der Vergleich zwischen Justin und Barnabas.

Beide bedienen sich, im Anschluss an die dem A. T. nachgebildete christliche Redeweise, solcher Ausdrücke, die eine „gesetzliche“ Auffassung des Christenthums zu verrathen scheinen. Barnabas bezeichnet mit Vorliebe (1, 2. 10, 11. 21, 1. 5.) die gesammte Offenbarung, ohne Unterscheidung des A. T.'s und des N. T.'s, als Satzungen Gottes (*δικαιώματα τοῦ θεοῦ*). Er spricht von dem „neuen Gesetz des Herrn Jesu“ (2, 6). Er kleidet seine Mahnungen in gesetzliche Wendungen: „*ἑαυτῶν γίνεσθε νομοθέται ἀγαθοί*“ (c. 21) oder „*μελετῶμεν φυλάσσειν τὰς ἐντολὰς αὐτοῦ*“. Er warnt (4, 10) vor der Sicherheit, die darin besteht, dass die Christen sich für schon Gerechtfertigte halten (*ὡς ἤδη δεδικαιωμένοι*), oder sich dabei beruhigen, dass sie Berufene sind (4, 13 vgl. Just. Dial. 141. 370. D.); er dringt auf die *ἔργα* (19, 1). Aber er ist nicht nur ebenso frei von jüdischer oder judenchristlicher Gesetzlichkeit wie Justin *), sondern er ist auch noch ganz unberührt von der moralistischen Denkweise, die sich durch alle Erörterungen Justins hindurchzieht.

Die gesetzlich klingenden Wendungen stehen in gar keinem Zusammenhange mit der Gesammtanschauung des Briefs vom Wesen des Christenthums. Es sind eben nur alttestamentliche Ausdrücke für neutestamentliche Gedanken. Namentlich hat die Bezeichnung des Evangeliums als *καινὸς νόμος* bei Barnabas nicht den Sinn wie bei Justin. Das Wort kommt im ganzen Briefe überhaupt nur ein einziges Mal vor. Ebenso unverfänglich ist an sich der Ausdruck: *δικαιώματα τοῦ θεοῦ*. Er ist wie *καινὸς νόμος*

*) Bekämpfung der jüdischen und der judenchristlichen Gesetzlichkeit ist eine der Aufgaben, die sich der Verf. gestellt hat. Jüdische Gesetzlichkeit ist in seinen Augen ebenso *ἀνομία* wie jede andere Unsittlichkeit (4, 1), und die buchstäbliche Befolgung des mosaischen Gesetzes beruht auf Einflüsterungen des Teufels.

in die christliche Sprache übergegangen, ohne an und für sich schon eine Hinneigung zu jüdisch-christlicher Denkart zu verrathen. Und was sonst etwa in diesem Sinne gedeutet werden könnte, gewinnt durch den Zusammenhang eine andern, evangelischen Sinn. Die Warnung vor Sicherheit hätte Paulus so gut wie Jacobus aussprechen können, und von der Beobachtung „göttlicher Gebote" zu reden, war in den Schlusscapiteln (c. 19—21) in so fern berechtigt, als es sich in denselben um die Bethätigung (*ἔργα*) des seligmachenden Glaubens handelte.

Gerade die paränetischen Schlusscapitel, deren Echtheit man ohne Grund bezweifelt hat *), liefern den Beweis dafür, dass der Verf. nicht nur ebenso ernst wie Justin die sittlichen Aufgaben des Christen auffasst, sondern auch noch in keiner Weise sich der „Verflachung der paulinischen Glaubensmystik" schuldig macht. Sie legen das glänzendste Zeugniss ab für den Reichthum und für die Gesundheit des geistlichen Lebens, das in der Heidenwelt durch das Evangelium von der Vergebung der Sünden geweckt worden war. An ihnen gerade lässt sich ermessen, wie evangelisch Barnabas das „neue Gesetz" Christi auffasste, und dass es keine blosse Redensart war, wenn er dasselbe als ein Gesetz ohne Joch und Zwang (*ἄνευ ζυγοῦ ἀναγκῆς ὤν*) bezeichnete **). Es könnte zwar zufällig sein, entspricht aber der Haltung des ganzen Briefs, dass Barnabas dort, wo er c. 19 von dem christlichen Wandel zu reden beginnt, in erster Stelle der Liebe zum Schöpfer, der Furcht Gottes und der Dankbarkeit gegen den Erlöser gedenkt, vom Glauben dagegen schweigt. Der Glaube hat eben noch eine andere, eine fundamentale Bedeutung.

So richtig es auch ist, dass Barnabas die christlichen Lehren ohne „systematischen Zusammenhang" und die paulinischen Gedanken ohne „dogmatische Vermittelungen" vorträgt, so unbegründet ist der Vorwurf, dass er nur die „paulinischen Stichworte" nachspricht und den Geist des Apostels verleugnet ***). Ist auch die paulinische Lehre nicht vollständig reproducirt, so kann doch von „abgeschwächtem Paulinismus" nur in einem ganz anderen Sinne bei Barnabas als bei Justin die Rede sein. Der Einfluss einer nicht auf dem Boden der alt- und neutestamentlichen Offen-

*) Schenkel, Theol. Stud. u. Krit. 1837. p. 652. Ein positiver Beweis für die Echtheit ist es, dass schon 4, 10 von den „*ἔργα τῆς πονηρᾶς ὁδοῦ*" die Rede ist. Vgl. 5, 4: *ὁδὸς δικαιοσύνης* und *ὁδὸς σκότους*.

**) Jacob. 1, 25. Vgl. Dial. 53. 272. D.

***) Vgl. O. Pfleiderer, der Paulinismus S. 390 ff.

barung erwachsenen Anschauungsweise lässt sich bei ihm nur in so fern constatiren, als er wie Justin ausser Stande ist, die Bedeutung der alttestamentlichen Heilsökonomie zu würdigen und die Erwählung Israels richtig aufzufassen *).

Dass Barnabas eine gewissermassen „kirchliche“ Haltung bewahrt, erklärt sich zum Theil wohl aus der durchaus praktischen

---

*) Von einer „Ausprägung des Begriffs von dem neuen Gesetz Christi“ (Ritschl, Altkath. K. 2. Aufl. S. 295) ist bei Barnabas gar nicht die Rede. Das ist gerade charakteristisch, dass er nur das Wort hat und den Begriff kennt, ihn aber nicht ausprägt, wie Justin es thut. Es ist keine richtige Beobachtung, wenn Ritschl S. 298 bemerkt, Justin habe „in Verfolgung der Aufgabe des s. g. Barnabas“ das Verhältniss des Christenthums zum mosaischen Gesetze vorläufig abschliessend auf den Ausdruck gebracht, welcher für die katholische Kirche der normale wurde und blieb. Barnabas ist an dieser Entwickelung unschuldig. Er hat nur von der Terminologie Gebrauch gemacht, die sich in der Gemeinde und zwar in Folge ihres Anschlusses an die alttestamentliche Sprache eingebürgert hatte. In der Gemeinde aber hatte der Ausdruck „neues Gesetz“ zunächst einen evangelischen Sinn. Die „Theologen“ der Gemeinde, d. h. diejenigen Christen, welche mit ihren aus dem Heidenthum stammenden Anschauungen die Lehre der Gemeinde zu deuten und zu entwickeln versuchten, haben der dem alten Testament nachgebildeten christlichen Sprache mit der Zeit einen Sinn untergeschoben, der nicht beabsichtigt war. Das geschah in dem Maasse mehr, in welchem eine eingehende Erklärung biblischer und christlicher Gedanken angestrebt wurde. Wo man sich dagegen auf Repetition der üblichen Redewendungen beschränkte und nur auf exegetischem Wege, d. h. durch allegorische Deutung des A. T.'s das christliche Dogma zu rechtfertigen suchte, kam die heidnische Denkweise nur in einzelnen Andeutungen zum Vorschein. So ist es bei Barnabas, so auch bei Clemens von Rom. Ganz anders ist es schon bei Justin.

Auch O. Pfleiderer a. a. O. hat nichts Beweiskräftiges beigebracht, um seine Behauptung zu stützen, dass dieser Brief einen „Wendepunkt in der Geschichte des Paulinismus bezeichne“. Er behauptet zwar auch „der positive Grundbegriff, unter welchem man auf diesem Standpunkt das Christenthum auffasste“ sei der des „neuen Gesetzes“ gewesen. Aber es bleibt unerklärt, warum von diesem „Grundbegriff“ im ganzen Briefe gar kein Gebrauch gemacht wird, obgleich Barnabas das Wort kennt. Wenn es sich so verhielte, wie Pfleiderer behauptet, „dass neben den alten (paulinischen) Wendungen neue auftreten, die zu jenen gar nicht passen, und die alten in Verbindungen gebraucht werden, zu denen sie nicht passen“, dann dürfte man ihm „Verflachung der paulinischen Lehre im moralischen Sinne“ schuld geben. Aber das gerade ist nirgends nachzuweisen. Bei Justin ist es so, bei Barnabas nicht. Letzterem fehlt manches Paulinische, aber es fehlt ihm auch noch das Fremdartige und Unpaulinische.

Tendenz seines Schreibens *). Er will den Glauben, die Liebe und die Hoffnung der Gemeinde stärken, damit sie den Aufgaben gewachsen sei, welche „die letzte Zeit" und die Nähe des „*τέλειον σκάνδαλον*" denen stellen, die nach dem Reiche Gottes trachten **). Warnt er auch die Gemeinde vor Abfall in das jüdisch-gesetzliche Wesen, so ist doch die Bekämpfung einer gesetzlichen judenchristlichen Richtung nicht der eigentliche und einzige Zweck des Briefs. Nur dreimal 3, 6. 4, 6. und 4, 10. 11. eifert er gegen diejenigen (*τίνες*) Christen, welche wie Proselyten einen Anschluss an das jüdische Gesetz fordern, und sagen „*ὅτι ἡ διαθήκη ἐκείνων καὶ ἡμῶν ἐστίν*", und mit ihrer Gesetzlichkeit die Neigung zur Separation verbinden. Aber diese Form der *ἀνομία* ist nur Ein Symptom der überhaupt vorhandenen Neigung aller Menschen, den Weg der Finsterniss dem Wege des Lichts vorzuziehen. Und nicht um dieser Gesetzesmenschen willen erörtert der Verfasser das Verhältniss des Christenthums zum Judenthum und zum A. Testament. Alle Christen bedürfen der „Gnosis" und des Wissens, um dem Teufel nach allen Seiten Widerstand leisten zu können ***). Glaube, Liebe und Hoffnung können auf die Dauer nur bestehen, wenn „Weisheit, Verständniss, Wissen und Gnosis", kurz „theologische" Einsicht hinzukommt.

Schon in der kräftigen Betonung der *ἀγάπη*, die nicht nur vom Christen gefordert, sondern von Gott ausgesagt wird, unterscheidet sich Barnabas von Justin. Vor Allem weicht er darin von Justin ab, dass er Glaube, Liebe und Hoffnung als Gnadengeschenk bezeichnet (*ἔμφυτος τῆς δωρεᾶς πνευματικῆς χάριν εἰλήφατε*), und als etwas durch den h. Geist in den Menschen Gewirktes (1, 2. 4.). Die centrale Lehre des Christenthums von der „Einwohnung Gottes und Christi durch den Geist und das Wort Gottes im Menschengeiste (*πνεῦμα*)", von der Justin nichts weiss, wird von Barnabas auf stärkste betont. In der „Glaubensmystik" des Apostels Paulus ist er ganz zu Hause.

*) Vgl. über das Thema und die Disposition des Briefs, wie sie von Müller, Hilgenfeld, Heydecke, Harnack aufgefasst wird, PP. apostolic. opp. ed. Gebhardt, Harnack T. I, 2 Prol. LVII und Donaldson, the apostolical fathers (1874) S. 277 ff.

**) Auch Justin ist der Meinung, dass die Ankunft des Antichrists unmittelbar bevorstehe, und dass sich die Christenheit in der „letzten Zeit" befinde.

***) 2, 10: *ἀκριβεύεσθαι οὖν ὀφείλομεν περὶ τῆς σωτηρίας ἡμῶν, ἵνα μὴ ὁ πονηρὸς παρείσδυσιν πλάνης ποιήσας ἐν ἡμῖν ἐκσφενδονήσῃ ἡμᾶς ἀπὸ τῆς ζωῆς ἡμῶν.* Vgl. 5, 11: *ὁδοῦ δικαιοσύνης γνῶσις.*



So heisst es 4, 8: der Bund des geliebten Jesus ist versiegelt worden in unsere Herzen in der Hoffnung des Glaubens an ihn. Oder 4, 11: lasset uns werden ein vollkommener Tempel Gottes. Diese Mahnung entspricht der anderen: „geistlich zu werden“ (*γενώμεθα πνευματικοί*)“. Das Herz ist die Wohnung des Herrn und ein heiliger Tempel (6, 15): „der Herr sollte im Fleische erscheinen und in uns Wohnung machen“ 6, 14. Und 16, 8—10: „In uns wohnt Gott. Wie das? Sein Wort des Glaubens, seine Berufung durch die Verheissung, die Weisheit seiner Satzungen, die Gebote der Lehre, Er selbst wohnt in uns als der weissagende . . . . und führt uns, indem er uns Sinnesänderung darreicht (*διδοὺς μετάνοιαν*) in den unvergänglichen Tempel. Und wer darnach verlangt, gerettet zu werden, blickt nicht auf den Menschen, sondern auf den, der in ihm wohnt und redet“ *). „*Τοῦτό ἐστιν πνευματικὸς ναὸς οἰκοδομούμενος τῷ κυρίῳ.*“ 14, 10.

Das ist echtes, unverfälschtes Christenthum, wie es sich bei Justin nicht mehr findet **). Und die Aeusserungen des Barnabas sind um so werthvoller, je weniger sie in der Formulirung den direkten Anschluss an irgend ein apostolisches Vorbild verrathen. Sie bezeugen gerade durch selbständige, zum Theil ungeschickte und schwerfällige Fassung, dass das Evangelium Eigenthum der Gemeinde und der gläubigen Heiden geworden war. Die Heidenchristen haben es geglaubt, mögen sie auch immerhin ausser Stande sein, dogmatisch den seligmachenden Glauben zu entwickeln, und den Zusammenhang der Lehren untereinander und mit dem A. T. zu überschauen.

Dagegen kommt es kaum in Betracht, dass auch Barnabas die Neigung verräth, das Verhältniss zu Gott auf den Glauben daran zurückzuführen, dass er der Schöpfer sei. So 2, 10: *καρδία δοξάζουσα τὸν πεπλακότα αὐτήν.* 16, 1: die Juden setzen ihre Hoffnung auf den Tempel und nicht auf ihren Gott,

*) Dem Verständniss der „Glaubensmystik“ entspricht es, dass Barnabas nachdrücklicher als Justin die *σωτηρία* als etwas schon gegenwärtig vorhandenes und nicht erst zukünftig eintretendes auffasst. Die kräftige Betonung der *ἐλπίς* neben der *πίστις* steht damit nicht in Widerspruch. Er verräth in der Auffassung der *σωτηρία* grösseres Verständniss für die religiös-ethische Bedeutung derselben; darum identificirt er sie nicht mit der Austheilung der Unsterblichkeit.

**) Aehnliche Wendungen bei Philo (Holtzmann a. a. O. S. 344) brauchen uns nicht irre zu machen. Sie haben bei ihm einen ganz anderen Sinn.

der sie gemacht hat. 19, 2: du sollst lieben den, der dich gemacht hat; du sollst fürchten den, der dich gebildet hat (*τόν σε πλάσαντα*). 20, 2: *γινώσκοντες τὸν ποιήσαντα αὐτούς*.

Viel durchgreifender ist bei ihm doch der Gedanke, dass das neue Leben des Christen in dem Glauben wurzelt, der seinem Wesen nach Glaube an die Vergebung der Sünden ist. Die Aufgabe der Apostel ist, das Evangelium oder die Vergebung der Sünden zu verkünden. „Der Herr hat sein Fleisch in den Tod gegeben, damit wir durch die Vergebung der Sünden geheiligt würden, das heisst durch das Blut, das er über uns sprengt“ 5, 1. Er hat uns erneuert in der Vergebung der Sünden und hat uns dadurch eine andere Gestalt gegeben (*ἐποίησεν ἡμᾶς ἄλλον τύπον*), auf dass wir Seelen wie von Kindern besässen, indem er uns neugeschaffen hat. 6, 11. „Durch den Glauben an die Verheissung und durch das Wort sind wir lebendig gemacht und werden leben und über das Land herrschen.“ 6, 17. Durch das Wort von Christo pflanzt er seinen Bund in unser Herz. 14, 5. Wahrhaft den Sabbath feiern können nur die, welche gerechtfertigt worden sind und die Verheissung empfangen haben, so dass keine Ungerechtigkeit mehr da ist, sie vielmehr Alle neu geworden sind durch den Herrn (*ὑπὸ κυρίου*). Dann können wir den Sabbath heiligen, wenn wir selbst zuvor geheiligt worden sind. 15, 7. Nachdem wir Vergebung der Sünden empfangen und unsere Hoffnung auf den Namen des Herrn gesetzt haben, sind wir neu geworden, wieder von Anfang geschaffen. 16, 8. Ueberhaupt ist es charakteristisch, dass Barnabas die „Neuschöpfung“ des Menschen nicht auf die Auferweckung von den Todten und auf den Empfang der Unsterblichkeit bezieht, sondern stets auf die sittliche Erneuerung durch den heiligen Geist. So: „*ἀναπλάσσοντος αὐτοῦ ἡμᾶς*“ (6, 11) und „*τὸ καλὸν πλάσμα ἡμῶν*“ (6, 12). 6, 13: *δευτέραν πλάσιν ἐπ' ἐσχάτων ἐποίησεν*. Vgl. 6, 14.

Während Barnabas als Wortführer der Gemeinde in der Fassung und Würdigung des religiösen Moments im Christenthum, d. h. in Allem, was er von der Gemeinschaft mit Gott in Christo, vom Glauben, und von der Wirksamkeit des h. Geistes in den Gläubigen sagt, von Justin abweicht und der apostolischen Lehrweise folgt: stimmen seine Aussagen über das Leiden und Sterben Christi und über seine erlösende Wirksamkeit wesentlich mit denen Justins überein *). Das sind aber auch die Stücke des Christen-

*) Dass Barnabas die Abstammung Jesu von David geleugnet habe, lässt sich aus 12, 10. 11. nicht beweisen. Er protestirt nur, wie Justin,

thums, welche Justin einfach aus der geltenden Lehre herübergenommen hat, ohne sich auf eine lehrhafte Auseinandersetzung einzulassen.

Nur weiss Barnabas, wie gesagt, nichts von der Logoslehre, und ebenso wenig trägt er die Lehre vom „anderen Gott" vor. Wiederum ein Beweis dafür, dass er dem ursprünglichen Christenthum näher steht als Justin. Er glaubt an die Gottheit Christi, an seine schöpferische Thätigkeit (5, 10) und an seine Präexistenz, aber er hat noch keine Lehre vom präexistenten anderen Gott.

Christus hat es aus freien Stücken auf sich genommen (*ὑπέμεινεν*), sein Fleisch in den Tod zu geben (5, 1) und zu leiden für unsere Seelen, obgleich er der Herr der ganzen Welt war, zu dem Gott geredet hat vor Grundlegung der Welt (5, 5). Er hat es auf sich genommen (*ὑπέμεινεν*), durch Menschenhand zu leiden, um den Tod zu vernichten und die Auferstehung von den Todten zu zeigen. 5, 6. Er wird das Gericht halten, nachdem er die Auferstehung bewirkt hat. V, 7 *). Christus hat die zwölf Apostel, die überaus sündig waren (*ὑπὲρ πᾶσαν ἁμαρτίαν ἀνομωτέρους*) **), erwählt zur Verkündigung seines Evangeliums, um zu zeigen, dass er gekommen sei, die Sünder zu berufen und nicht die Gerechten. 5, 9. Dabei hat er kund gethan, dass er der Sohn Gottes sei. 5, 9.

Dem Barnabas eigenthümlich ist die Ansicht, dass Christus im Fleische erschienen sei, um seine Herrlichkeit menschlichen Augen erträglich zu machen (5, 10) ***), und dass der „Sohn Gottes" darum ins Fleisch gekommen ist, um die in seiner Tödtung

---

gegen die jüdische Ansicht, dass der Messias nichts als „Menschensohn" und „Davidssohn" sein werde, und stellt dieser irrigen Meinung das Wort Davids entgegen, der ihn seinen Herrn und damit Sohn Gottes nenne. (Ps. 110, 1). Vgl. A. Harnack, PP. apostolic. opp. I, 2 p. 57. Not. 10 und Justin, Dial. 48. 49.

*) Wie schon A. Harnack, PP. ap. opp. I, 2 (Barnab. ep.) p. 22 Not. 7 bemerkt hat, ist es um des „*κρινεῖ*" willen richtiger das „*ἀνάστασιν αὐτὸς ποιήσας*" auf die Auferstehung der Todten zu beziehen und nicht auf die Auferstehung Christi. Anders Holtzmann a. a. O. S. 338.

**) Aehnlich äussert sich Justin über den Abfall aller Apostel nach dem Tode Jesu.

***) Diese Aeusserung ist doch an sich noch nicht hinreichend, um dem Verf. eine Hinneigung zum Doketismus schuld zu geben. Vgl. Pfleiderer a. a. O. S. 400 und A. Harnack in Herzog-Plitt, Realencyklop. 2. Aufl. „Barnabas". Sonst lässt sich nichts nachweisen, was an „gnostisch-doketisches" auch nur erinnert. Vgl. 6, 7. 9.

zur Vollendung kommende Sünde der Juden, die schon die Propheten verfolgt hatten, offenbar zu machen.

Christus musste „am Holze“ leiden (ἐπὶ ξύλον). 5, 13. Er herrscht als König am Holze (ἡ βασιλεία Ἰησοῦ ἐπὶ ξυλοῦ). 7, 5. Er ist der starke Stein des Anstosses. Wer auf ihn hofft, wird leben in Ewigkeit. Auf dem Steine beruht unsere Hoffnung, sofern der Herr in seiner Kraft sein Fleisch hingegeben hat. 6, 3. Der Befehl Gottes „ziehet ein in das gute Land, das der Herr dem Abraham geschworen hat“ bedeutet so viel wie „hoffet auf den Jesus, der im Fleische erscheinen soll“; denn die γῆ πάσχουσα ist der Mensch, und Christus sollte (leidensfähiger) Mensch werden. 6, 10. „Wenn der Sohn Gottes, welcher der Herr ist und richten soll die Lebendigen und Todten, litt, damit seine Plage uns lebendig mache, so mögen wir glauben, dass der Sohn Gottes nicht leiden konnte, es sei denn um unsretwillen“. 7, 2. Für unsere Sünden sollte er das Gefäss seines Geistes als Opfer darbringen, damit das vorbildliche Opfer Isaaks seine Vollendung finde. 6, 3. An jenem Tage (des Gerichts) werden sie (die Juden) sagen: Ist dieser nicht der, den wir einst kreuzigten, indem wir ihn verachteten und bespieen und durchbohrten? Wahrlich, er ist es, der sich damals den Sohn Gottes nannte. 7, 9. Das erinnert Alles an Justin *).

Wie Justin sieht auch Barnabas in der Aufrichtung der ehernen Schlange eine Hindeutung darauf, dass Alle, welche wegen ihrer Uebertretungen dem Tode überliefert werden müssten, zu dem am Kreuze Hängenden kommen sollen. Wenn sie auf ihn hoffen und wenn sie glauben, dass er, obgleich er todt ist, lebendig machen kann, so werden sie sofort gerettet werden. Vgl. 12, 7.

Vom Volke des neuen Bundes, den gläubig gewordenen Heiden, hat Barnabas dieselbe Vorstellung wie Justin. Er sagt: uns hat nicht Moses der Diener, sondern der Herr selbst den Bund gegeben, den er den Vätern geschworen hat, und den sie verloren haben. Er hat ihn uns gegeben, indem er litt, auf dass wir das Volk des Erbes seien. Er erschien, damit wir durch den Erben das Erbe des Herrn Jesu empfingen. Jesus war dazu ausersehen (bereitet), durch seine Erscheinung unsere vom Tode verschlungenen Herzen, die an Ungerechtigkeit und Irrthum hinge-

*) Abweichend von Justin fasst Barnabas das Reich Gottes als ein Reich Christi auf, das schon in diesem Weltlauf verwirklicht ist. Denn er sagt 7, 6: „in seinem Reiche werden böse und trübe Tage sein“; das Leiden der Zeit dient den Christen zur Rettung und Heilung.

geben waren, aus der Finsterniss zu erlösen und in uns den Bund aufzurichten. Damit ist die Weissagung Jes. 42. 49. 61. erfüllt, Vgl. c. 14. Ein ganzer Abschnitt (c. 13 und 14) ist dem Nachweise gewidmet, dass nicht Israel, sondern die Heiden von Anfang an in Christo ausersehen sind, das wahre Gottesvolk zu sein und den Bund zu erben. Vgl. 3, 6. Die Glieder dieses Volks sind die wahren Nachkommen Abrahams und die „Söhne Gottes". 4, 9. Sie sind die *ἐκκλησία*. 7, 11.

Auch in der Beurtheilung des jüdischen Volks lässt sich keine wesentliche Differenz zwischen Justin und Barnabas nachweisen. Von einer Erwählung des Judenvolks, von einer Bundschliessung mit Israel weiss Justin im Grunde noch weniger als Barnabas. Der Letztere erkennt doch wenigstens an, dass Gott den Bund geschlossen hat (*δέδωκεν τὴν διαθήκην τῷ λαῷ*). Er meint aber, dass er sofort wieder aufgehoben wurde, als Moses die Tafeln des Gesetzes zerbrach. 14, 1 vgl. 4, 6 ff. Nach Justin dagegen hat Gott immer nur einzelnen Juden seine Offenbarungen und Verheissungen mitgetheilt.

So wenig bei Justin von einer „ans Gnostische streifenden" Nichtachtung der alttestamentlichen Offenbarung die Rede sein kann, so wenig darf man von Barnabas behaupten, „dass er die Schwelle der häretischen Gnosis" betreten habe *). Die zwischen Barnabas und Justin in der Beurtheilung des Judenthums obwaltenden Differenzen geben der Vermuthung Raum, dass dem Heidenchristenthum das Verständniss für die alttestamentliche Heilsökonomie je länger je mehr verloren ging. Barnabas ist nur scheinbar schroffer in der Beurtheilung des Judenthums; in Wirklichkeit steht er der apostolischen Anschauungsweise näher, als Justin. Dafür spricht gerade seine Deutung der zerbrochenen Gesetzestafeln. Ausserdem entschlüpfen ihm gelegentlich Aeusserungen, die zu der Ansicht von der Aufhebung des Bundes Gottes mit Israel nicht stimmen. So redet er 5, 8 von der fortdauernden Liebe Gottes und Christi zu Israel (*ὑπερηγάπησεν αὐτόν*) **).

---

*) Gegen O. Pfleiderer a. a. O. S. 398. — Von der Gnosis der Häretiker trennt ihn die Verehrung des Schöpfer-Gottes, die Stellung zum alttestamentlichen Wort, die Betonung der *σάρξ* Christi, die richtige Würdigung der *πίστις*, die Definition der *γνῶσις*, mit Einem Worte Alles. — Eher könnte Justin mit der Gnosis in Verbindung gebracht werden; denn ihm fehlt der richtige Begriff der *πίστις*.

**) Diese Worte, nach der Lesart „*ὑπερηγάπησεν*" (nicht *ὑπερηγάπησαν*), könnten freilich auch auf das geistliche Israel bezogen werden. Die alte

Auch darin zeigt sich Barnabas gemässigter als Justin, dass er der Beschneidung, wie Justin, den Charakter eines Siegels und Bundeszeichens abspricht (9, 6), aber dieselbe nicht für das Zeichen der Verwerfung erklärt. Im Uebrigen beruft er sich darauf, dass ja auch die Syrer, Araber und Egypter die Beschneidung hätten, mithin von einem Bundeszeichen nicht die Rede sein könne.

Die buchstäbliche Auffassung des mosaischen Gesetzes als einer absoluten Norm gerechten Lebens führt Barnabas auf teuflische Einflüsterung (9), Justin auf den Betrug der Dämonen zurück. Die Differenz in dieser Beziehung hängt damit zusammen, dass bei Barnabas überhaupt von den Dämonen nur selten (14, 7), vom Teufel dagegen*) weit öfter die Rede ist als bei Justin.

Von besonderem Interesse ist die Frage, wie er sich zur Taufe stellt. Im 11. Capitel will er zeigen, dass die Taufe oder das Wasser von den Propheten ebenso geweissagt sei, wie das Holz oder das Kreuz. Israel werde, so sagen die Propheten, „die Taufe, welche Vergebung der Sünden bringt (mittheilt)“ nicht annehmen. Sie weissagen von dem „zuverlässigen Wasser Gottes“, und beschreiben (Ps. 1) den Gerechten als einen Menschen, der an den Wasserquellen gepflanzt ist. Wasser und Kreuz hat Gott zu demselben Zweck bestimmt (*ἐπὶ τὸ αὐτὸ ὥρισεν*). „Selig sind, die ihre Hoffnung auf das Kreuz setzend in das Wasser gestiegen sind; sie werden den Lohn zur Zeit des Herrn (in der Auferstehung) empfangen.“ Der ins Wasser Gestiegene ist ein Gefäss des Geistes Gottes geworden. „Wir steigen in das Wasser voll Sünde und Schmutz und steigen heraus Frucht tragend im Herzen und die Furcht und die Hoffnung auf Jesus im Geiste habend.“

Das ist zwar noch lange keine Lehre von der Taufe. Aber es ist auch nicht die Ansicht von derselben, der wir bei Justin begegnen. Die Taufe bringt Vergebung der Sünden, reinigt von der Ungerechtigkeit, theilt den heiligen Geist mit, begründet die Gerechtigkeit und befähigt zu einem Leben im Glauben und in der Liebe und zum Bekenntniss der Wahrheit, das Anderen zur Bekehrung dient. 11, 8. Auch muss wohl 6, 11 (*ἀνακαινίσας ἡμᾶς ἐν τῇ ἀφέσει τῶν ἁμαρτιῶν ἐποίησεν ἡμᾶς ἄλλον τύπον ὡς παιδίων ἔχειν τὴν ψυχήν*) mit Holtzmann auf die Taufe bezogen wer-

latein. Version hat *ὑπερηγάπησαν* gelesen und der schrofferen heidenchristlichen Ansicht gemäss übersetzt: „non crediderunt nec dilexerunt illum“.

*) *Ὁ μέλας, ὁ πονηρός, ἄγγελος πονηρός, ὁ πονηρὸς ἄρχων, ἄγγελοι τοῦ σατανᾶ, ἄρχων καιροῦ τοῦ νῦν τῆς ἀνομίας.*

den. Von einer Beschränkung der reinigenden Wirkung der Taufe auf die vor der Taufe begangenen Sünden ist nicht die Rede. Auch deutet nichts darauf hin, dass Barnabas, wie Justin, die Taufe nur als Bestätigung der vom Menschen selbst vollzogenen Reinigung aufgefasst habe *). Die Parallele von Wasser und Kreuz zeigt bei Barnabas deutlich, dass das Wasser als Träger göttlicher Heilkräfte oder des heiligen Geistes aufgefasst werden soll. Anders bei Justin.

Vom Abendmahl ist merkwürdigerweise gar nicht die Rede, obgleich er von dem Altar spricht, zu dem die Christen hinzutreten, und obgleich er auf das Dank- und Lobgebet (*εὐχαριστοῦντες ὀφείλομεν αἰνεῖν*) ebenso grosses Gewicht legt, wie Justin. 7, 1.

Die Vollendung aller Dinge tritt mit der Wiederkunft Christi ein, nachdem der Antichrist überwunden ist (4, 4). Der Herr wird die Welt richten und den Lohn austheilen (7, 2. 4, 12. 21, 1) und die *βασιλεία* (*τοῦ κυρίου*) aufrichten (4, 13). Er wird zuvor die Todten auferwecken und den Tod aufheben (*καταργήσει τὸν θάνατον*) 5, 6. An sich selbst hat er die Möglichkeit der Auferstehung erwiesen. Wer an ihn geglaubt hat, wird leben in Ewigkeit. 5, 3. 8, 5. 11, 11. Und wer die Satzungen des Herrn hält, wird verherrlicht werden im „Reiche Gottes". 21, 1. Das Ende der Welt tritt ein nach sechstausend Jahren. Dann wird der Herr Alles vollenden. 15, 4. Wenn das siebente Jahrtausend beginnt, wird der Herr „diese Zeit" aufheben (*καταργήσει τὸν καιρὸν τοῦτον*) und richten die Ungerechten und verwandeln die Sonne und den Mond und die Sterne, und dann wird er in wahrem Sinne (*καλῶς*) ruhen am siebenten Tage. Das wird der wahre achte Tag sein, der Tag an dem die *ἀρχὴ ἄλλου κόσμου* beginnt. 15, 8. „Nahe ist der Tag, an welchem Alles mit dem Bösen zerstört werden wird, nahe ist der Herr und sein Lohn." 21, 3.

Das sind Anschauungen, denen wir überall auch bei Justin begegnen. Nur legt Barnabas nicht in so einseitiger Weise Gewicht auf die Lohn- und Straflehre wie Justin.

Wenn die Annahme richtig ist, dass die Lehren und Anschauungen, in denen Barnabas und Justin übereinstimmen, von

*) Gegen Donaldson a. a. O. S. 298, der geradezu behauptet: „Baptism seems to be mentioned by the writer, bot only seems, for he refers entirely to a spiritual baptism. Baptism is therefore equivalent with him to conversion." So ist es allenfalls bei Justin, aber noch nicht bei Barnabas.



der grossen Mehrzahl der Heidenchristen getheilt wurden, und dass dort, wo diese beiden Schriftsteller von einander abweichen, Barnabas den Glauben der Gemeinde, Justin aber ein Heidenchristenthum repräsentirt, das den Versuch macht, den überlieferten Glauben mit den religiösen und sittlichen Anschauungen der griechisch gebildeten Welt zu vermitteln: so lässt sich mit einiger Sicherheit angeben, von wo aus in das apostolische, auf dem A. T. ruhende Christenthum fremdartige und zwar aus dem Heidenthum stammende Anschauungen einzudringen begannen.

Das Heidenchristenthum zeigte sich sehr bald unfähig, den Zusammenhang und den Unterschied zwischen der alttestamentlichen und neutestamentlichen Heilsökonomie zu erkennen, die Erwählung Israels richtig zu würdigen und den Unterschied von Gesetz und Evangelium zu begreifen.

Das war um so verhängnissvoller, je ausschliesslicher es sich des A. T.'s bediente, um die Wahrheit und den göttlichen Ursprung des christlichen Glaubens zu erweisen.

So unzweifelhaft das apostolische Christenthum jeder Art und namentlich auch das paulinische nur vom Standpunkte des A. T.'s aus richtig verstanden werden konnte; so berechtigt daher das Bestreben war, die Uebereinstimmung der christlichen Lehren mit dem prophetischen Worte nachzuweisen: so fruchtlos war die Berufung auf die heiligen Schriften des A. T.'s, wenn man dasselbe schlechtweg wie ein Buch christlicher Lehre behandelte und mittelst allegorischer Interpretation in dasselbe Alles hineindeutete, was man für christlich hielt.

Auf diesem Wege kam es mit der Heidenkirche dahin, dass sie die christliche Lehre, die ihr in biblischen und besonders alttestamentlichen Wendungen überliefert worden war, zwar gläubig hinnahm, aber nur in dem Sinne auffasste, der sich dem Verständniss jedes wahrheitsdurstigen und heilsbegierigen Heiden unmittelbar erschloss. Doch war sie dabei des guten Glaubens, sie sei „in allen Stücken rechtgläubig". In Wirklichkeit blieb sie, trotz der scheinbaren Uebereinstimmung mit den christlichen Lehren und mit dem alttestamentlichen „Worte Gottes", den Grundbegriffen des Christenthums fremd. Und so geschah es, dass mit der Zeit diejenigen heidnischen Anschauungen, in denen gerade die maassgebenden christlichen Persönlichkeiten aufgewachsen und gross geworden waren, immer grösseren Einfluss gewannen und verfälschend auf den noch wenig präcisirten Gemeindeglauben einwirkten, ohne dass man sich der Differenz bewusst geworden wäre, die

zwischen dem so modificirten Christenthum und der Lehre der Propheten und Apostel bestand.

Gerade das Beste, was das Heidenthum besass: die Ueberzeugungen, welche von den tiefsinnigsten und ernstesten Philosophen festgehalten wurden, die allgemein das Bewusstsein von der Unzulänglichkeit und Verwerflichkeit des rohen Götzendienstes geweckt und die Aufmerksamkeit auf den Einen Bildner und Ordner der Welt, den Vater der Menschen gelenkt hatten; durch welche das Gefühl der Verantwortlichkeit und der Schuld belebt und die Sehnsucht nach einer unzweifelhaften göttlichen Wahrheit, nach festen Grundlagen für die Hoffnung auf ein Leben nach dem Tode wach gerufen worden war, kurz Alles, was die Brücke zum Christenthum gebildet hatte, das wurde von den Neubekehrten in das Christenthum herübergenommen und, so gut es eben ging, mit dem neuen Glauben verwebt und verschmolzen.

So lange sich die Heidenchristen, wie das bei Barnabas und ebenso bei Clemens von Rom der Fall ist, mit ihrer Denkweise in Kreisen Gleichgesinnter bewegten und lediglich praktische Fragen oder Gegenstände erörterten, die einzig und allein die Gemeinde interessirten, traten die noch nicht überwundenen heidnischen Grundanschauungen von Gott und Welt, Gut und Böse, Tod und Leben entweder gar nicht oder nur so weit zu Tage, als sie das volle Verständniss der christlichen Lehre hemmten. Sobald man dagegen, wie es bei Justin der Fall ist, darauf ausging, das Christenthum dem Heidenthum zu empfehlen, und der gebildeten Welt verständlich zu machen, oder die Anknüpfungspunkte zwischen Christenthum und Heidenthum aufzusuchen und die Uebereinstimmung der göttlichen Wahrheit mit Allem, was auch sonst schon als wahr galt, nachzuweisen: zeigte sich, was unter der Decke des „rechtgläubigen“ Christenthums verborgen gewesen war. Aber auch dann wurde man sich der Abweichung vom apostolischen Christenthum nicht bewusst. Denn für jede beliebige Deutung liessen sich alttestamentliche Worte und Wendungen, christliche Formeln und Sprüche ohne Schwierigkeit beibringen. Achtete man doch des Zusammenhanges nicht, in dem sie ursprünglich gestanden hatten.

Bei Barnabas lässt sich von einer positiven Umgestaltung christlicher Lehre durch heidnische Deutungen kaum etwas nachweisen. Nur die Neigung, Gott als den Schöpfer zum Gegenstand der Anbetung, des Glaubens, der Liebe und des Gehorsams zu machen, und den Vater-Gott mit dem Herrn und Bildner der Welt zu identificiren, deutet darauf hin, dass auch er schon den Vater-

namen nicht in dem Sinne auffasste, in welchem das Christenthum und das A. T. ihn dem Schöpfer der Welt beilegen. Aber erst Justin erschliesst uns den Blick in den Zusammenhang derjenigen Anschauungen, welche zur Verwechselung zwischen dem Vater der Welt und dem Gott führten, der nur als der Gott des erwählten Volks Vater desselben (Deuteron. 32, 6) und nur als der Vater Jesu Christi der Vater aller gläubigen Menschen ist. Aus Barnabas müssen wir übrigens schliessen, dass auch die Gemeinde geneigt war, den Vaternamen Gottes auf die Schöpfung zu beziehen. Und bestätigt wird diese Vermuthung durch den Umstand, dass in dem apostol. Symbolum, wenn auch nicht von Anfang an so doch schon früh, der Glaube an Gott den Vater mit dem Glauben an den Schöpfer der Welt identificirt wurde. Den Uebergang dazu bildet die älteste Form des Bekenntnisses: „*πιστεύω εἰς θεὸν πατέρα παντοκράτορα*“ (omnipotentem); denn die Allmacht bewährt sich in der Schöpfung. Der volle Sinn des Vaternamens in der Taufformel war in keinem Falle erreicht *).

Wenn übrigens Justin sich selbst für rechtgläubig hielt, und die Gemeinde an seiner Deutung christlicher Lehre nicht den geringsten Anstoss nahm, so sieht man, dass innerhalb der Christenheit die sogenannte „gesetzliche“ Auffassung des Christenthums, die einseitige Betonung der Lehrthätigkeit Jesu, die Auffassung der *σωτηρία* als Austheilung der Unsterblichkeit, wenigstens ebenso zulässig war, wie etwa eine andere, dem Wortlaute der Lehre mehr entsprechende Deutung. An der Christuslehre Justins hat Niemand etwas Bedenkliches gefunden und die Subordination des Sohnes unter den Vater wurde nirgends beanstandet. Der Anschluss an die kirchliche Bekenntnissformel (das Symbolum), die christliche Redeweise und die Anerkennung der Autorität des A. T.'s galten als ausreichender Beweis für die Orthodoxie eines Lehrers. Das war nur möglich, weil die Gemeinde aus Heidenchristen bestand, welche nicht im Stande waren, die principiellen Differenzen zwischen der christlichen und heidnischen Weltanschauung, zwischen dem heidnischen und christlichen Gottesglauben und zwischen der heidnischen Tugend und der christlichen Sittlichkeit zu erkennen und zutreffend zu beurtheilen.

Wäre uns eine grössere Zahl von Schriften aus der Zeit Justins oder vor seinem Auftreten überliefert, so könnten wir den

*) Die christliche Kirche bewahrt also im apostolischen Symbolum und in der Fassung des ersten Artikels die Erinnerung an ihren heidenchristlichen Ursprung. Was sie bekennt ist wahr, aber nicht erschöpfend.

wachsenden Einfluss heidnischer, durch die Autorität des Alten Testaments scheinbar legitimirter Anschauungen auf den Gemeindeglauben im Einzelnen verfolgen. Wie die Dinge liegen, müssen wir uns mit Andeutungen begnügen, zu denen uns die spärlichen Ueberbleibsel der literärischen Productionen des nachapostolischen Zeitalters Anhaltspunkte bieten.

b) Der Brief des Clemens von Rom, der zweite Clemensbrief und der „Hirt" des Hermas *).

1. Da der Brief des Clemens im Namen einer Gemeinde abgefasst und dazu bestimmt ist, in einer andern Gemeinde Frieden zu stiften, so lässt sich voraussetzen, dass derselbe die Form des Christenthums repräsentirt, die in den Gemeinden — zunächst wenigstens in denen zu Rom und Korinth — am Ende des ersten Jahrhunderts herrschend war. Der Inhalt entspricht diesen Erwartungen. Nirgends geht der Verfasser darauf aus, die christliche Lehre zu entwickeln. Sein Bestreben ist vielmehr darauf gerichtet, aus der von Allen anerkannten Lehre praktische Consequenzen zu ziehen, und den Glauben, den Alle theilen, durch neue Argumente, vorzugsweise aber durch das Zeugniss der heil. Schrift des A. T.'s zu stützen und zu beleben, damit er sich in Demuth und Friedfertigkeit, Liebe und Gehorsam und Selbstverleugnung wirksam erweise.

Trotz dieser durchweg ethischen Tendenz des Schreibens lässt sich doch erkennen, dass es heidenchristliche Gemeinden sind, die mit einander correspondiren; der Apostel Paulus hat mit seiner Lehrweise vorzugsweise auf die Gestaltung ihres Glaubens eingewirkt. Aber Petrus steht in gleichem Ansehen bei beiden Gemeinden. Von einem Gegensatz zwischen beiden Aposteln weiss man in Rom und Korinth nichts. Pfleiderer (Paulinismus S. 416) meint freilich, der Heidenkirche sei nur die Erinnerung an den principiellen Gegensatz der beiden Apostel geschwunden, weil sie das Verständniss für die Grundgedanken des Paulinismus verloren und darum auch kein Interesse an den zwischen der petrinischen und paulinischen Richtung obwaltenden dogmatischen Differenzen gehabt habe.

Ritschl (Altk. Kirche S. 279) urtheilt anders. Die Anrufung der Autorität beider Apostel bedeutet nach ihm nur die Gewissheit der Heidenchristen, sich nicht bloss auf die angefochtene

*) Vgl. PP. apostolic. opp. ed. Gebhardt, Harnack, Zahn. T. I, 1. ed. II. und T. III.

Autorität des Paulus, sondern auch auf die des gesammten Apostelkreises zu stützen.

Pfleiderer hätte Recht, wenn sich, ganz abgesehen von dem vorausgesetzten principiellen Gegensatze zwischen beiden Aposteln, wenigstens dafür der Beweis beibringen liesse, dass „die Abschwächung des Paulinismus“ irgendwo eine Annäherung der Heidenkirche an das Judenchristenthum zur Folge gehabt habe. Das Letztere ist unbedingt nirgends der Fall gewesen· Die „Abschwächung des Paulinismus“ geht vielmehr immer Hand in Hand mit der Neigung, die gläubige Heidenwelt in unvermittelter Weise als Volk Gottes an die Stelle Israels zu setzen. Das Heidenchristenthum des zweiten Jahrhunderts steht dem Judenthum und darum auch dem Judenchristenthum principiell schroffer gegenüber, als die ältere Christenheit und als der Apostel Paulus, wenn es sich auch — wie Justin beweist — bereit zeigt, bedingungsweise die Schwachen zu dulden.

Demgemäss lässt sich die Gleichstellung des Petrus und Paulus im Clemensbrief aus der sogenannten „unionistischen Tendenz“ des späteren Heidenchristenthums nicht erklären. Sie bedeutet genau das, was Ritschl in derselben findet.

Der erste Clemensbrief repräsentirt das Heidenchristenthum, welches die Lehre aller Apostel und besonders des Paulus festzuhalten bestrebt ist, ohne im Stande zu sein, dieselbe in ihrem Zusammenhange zu verstehen und nach allen Seiten zu würdigen. Die „Abstände“ desselben von Paulus bedeuten keineswegs den Anschluss an eine andere apostolische Lehrform oder an die Lehrweise einer christlichen Partei. Sie erklären sich immer wieder daraus, dass den Heiden die Fähigkeit abging „sich der richtigen alttestamentlichen Voraussetzungen der apostolischen Grundideen zu bemächtigen“ (Ritschl S. 282). In welchen Stücken Clemens hinter Paulus zurückbleibt, hat ebenfalls schon Ritschl in treffender Weise gezeigt. Es sind vielfach dieselben Punkte, die wir von Justin her kennen, und die auch bei Barnabas deutlicher hervortreten würden, wenn er sich eingehender auf Erörterung christlicher Lehren eingelassen hätte. Ritschl weist z. B. auf die Unfähigkeit hin, das Hohepriesterthum Christi im Sinne des Hebräerbriefs zu erfassen. Clemens weiss nur von der „Vermittelung, welche Christus den Gebetsopfern der Christen leistet“ (36, 1). Mit Justin stimmt er darin überein, dass er zwar die Erlösung durch das Blut Christi aufs kräftigste betont (7, 3), aber die Bedeutung des Todes Christi nicht zu entwickeln vermag. Das Gleiche gilt von der Auferstehung Christi. Sie ist ihm nur ein

Beweis für die Möglichkeit der Auferstehung aller Menschen (24, 1) und das Mittel, durch welches die Apostel zu völligem Glauben bewogen wurden 42, 3. Besonders charakteristisch ist seine Auffassung des Glaubens. Er weiss es sehr wohl, dass die Gerechtigkeit des Sünders vor Gott einzig und allein auf dem Glauben beruht. Er erklärt mit dem grössten Nachdruck in der bekannten Stelle 32, 3 und 4: nicht die Werke und die „*δικαιοπραγία*“, sondern einzig und allein der Wille Gottes in Christo machen die Sünder gerecht. „Und wir, die wir durch den Willen Gottes in Christo berufen sind, werden nicht durch uns selbst gerechtfertigt und nicht durch unsere Weisheit oder durch unsere Einsicht oder unsere Frömmigkeit oder durch die Werke, welche wir gethan haben in der Heiligkeit des Herzens, sondern durch den Glauben, durch den Gott der allmächtige alle Menschen von Anfang an (Abraham?) gerecht erklärt hat.“ Und trotz dieses unumwundenen Bekenntnisses vermag er den Glauben und die Werke nicht in ein richtiges Verhältniss zu einander zu setzen. Die Art und Weise wie er aus dem A. T. Beispiele dafür zusammensucht, dass die Gläubigen von Anfang an auch in sittlicher Beziehung gerecht gewesen seien, verräth eine gewisse Aengstlichkeit in der Behandlung der Rechtfertigungslehre. Die Heiligen der Vorzeit sind gerecht erfunden worden wegen ihres Glaubens, aber auch wegen ihres Gehorsams und wegen ihrer Gastfreundschaf *).

An jener Stelle, wo der Glaube ausdrücklich im Unterschiede von allen guten Werken als das die Gerechtigkeit vor Gott Constituirende anerkannt und wo im Sinne des Paulus darauf hingewiesen wird (c. 33), dass aus der Rechtfertigung allein durch den Glauben keineswegs folge, man könne die Werke unterlassen, wird nicht der innere Zusammenhang zwischen Glauben und Werken geltend gemacht, sondern nur daran erinnert, dass Gott Wohlgefallen an guten Werken habe, und selbst unausgesetzt in guten Werken thätig sei (v. 7). Wir müssen Gutes thun, weil er es will (*προσέλθωμεν τῷ θελήματι αὐτοῦ* v. 8). Und wenn Clemens ganz im Sinne des Paulus sagt: „Das Thor zur Gerechtigkeit ist in Christo geöffnet. Selig sind Alle, die in dasselbe eingehen und ihren Weg wandeln in Heiligkeit und Gerechtigkeit, unbeirrt

*) So Henoch 9, 2: *ἐν ὑπακοῇ δίκαιος εὑρεθείς.* Abraham 10, 1: *πιστὸς εὑρέθη ἐν τῷ αὐτὸν ὑπήκοον γενέσθαι τοῖς ῥήμασιν τοῦ θεοῦ.* Und 10, 7: *διὰ πίστιν καὶ φιλοξενίαν ἐδόθη αὐτῷ υἱός.* Lot 11, 1: *διὰ φιλοξενίαν καὶ εὐσέβειαν Λὼτ ἐσώθη . . . . πρόδηλον ποιήσας ὁ δεσπότης, ὅτι τοὺς ἐλπίζοντας ἐπ' αὐτὸν οὐκ ἐγκαταλείπει.* Vgl. 12, 1. 31, 2. 3.

Alles vollführend“: so unterlässt er es doch, Rechtfertigung und heiligen Wandel gegen einander abzugrenzen und in ein bestimmtes Verhältniss zu einander zu setzen.

Ebenso wird zwar (49, 1) bei Empfehlung der Liebe (vgl. 1 Kor. 13), die mit Gott vereint, der Sünden Menge deckt, das Wohlgefallen Gottes erregt, dessen gedacht, dass sie ein Geschenk Gottes ist; aber ohne Rücksicht auf den Zusammenhang von Liebe und Glauben wird die Liebe als eine Gabe bezeichnet, die Gott auf das Gebet hin austheilt. „Wollen wir Gott bitten, dass wir in der Liebe erfunden werden“ *).

Es entspricht diesen Ungenauigkeiten, dass bisweilen die *μετάνοια* an Stelle des Glaubens wie die Summe des wahren Christenthums behandelt wird. Das geschieht (7, 4—7. c. 8) unter Berufung auf das Beispiel der Niniviten, auf Ezech. 33, 11 und auf Jes. 1, 16—20.

Wir wissen, dass auch Justin der *μετάνοια* öfters die Bedeutung beimisst, die einzig und allein dem Glauben zukommt, (vgl. oben S. 191) und dass er sich bei der Durchführung dieses Gedankens ebenfalls auf Ezech. 33, 11, auf Jes. 1, 16—20 und auf das Beispiel der Niniviten beruft. Dennoch ist Clemens noch weit entfernt von der äusserlichen Auffassung des Glaubens, welche bei Justin die Ursache der Ueberschätzung der „Busse“ oder „Bekehrung“ ist. Bei Clemens ist es nur der Mangel an präciser Fassung der apostolischen Gedanken und der paulinischen Lehre, was den Heidenchristen verräth, der sich nicht völlig in die neuen christlichen Gedanken und Vorstellungen zu finden weiss. Bei Justin hat die dem Heiden eigenthümliche Unfähigkeit, zwischen Religion und Sittlichkeit zu unterscheiden, bereits zu einer positiv falschen Auffassung des Glaubens geführt, die nach allen Seiten hin verflachend wirkt, und die maasslose Verherrlichung der Busse nach sich zieht.

So findet sich denn auch bei Clemens noch nichts von der sogenannten „Gesetzlichkeit“, die Justins Denkweise kennzeichnet. Die Art und Weise, wie er von den *δικαιώματα* und *προστάγματα τοῦ κυρίου* **) redet, die Nothwendigkeit der Werke betont und die Erfüllung der Verheissungen für die Gläubigen von einem

---

*) An Einer Stelle wird sogar die Sündenvergebung auf die Liebe gegründet. 50, 5: Selig sind wir, wenn wir die Gebote Gottes thun in der einträchtigen Gesinnung der Liebe „*εἰς τὸ ἀφεθῆναι ἡμῖν δι' ἀγάπης τὰς ἁμαρτίας.*“

**) 2, 8. 37, 1. 58, 2.

Gott wohlgefälligen Wandel abhängig macht (c. 35), steht in keiner Weise mit der Lehrweise des Paulus im Widerspruche *).

Ritschl behauptet weiter (S. 282), dass der paulinische Gedanke des Glaubens an Christus fehle und dass Clemens den Glauben nur in Beziehung auf Gott und speciell auf dessen Allmacht kenne **). Gott werde nämlich als Gegenstand des Glaubens nicht specifisch als derjenige aufgefasst, welcher Christus als den Sühnmittler aufgestellt und ihn von den Todten erweckt hat. Daher komme es, dass Clemens die Rechtfertigung durch den Glauben auf Alle von Anfang der Welt an beziehe, welche der allmächtige Gott gerecht gesprochen hat. c. 32.

Liesse sich das mit Sicherheit nachweisen, so wäre es überaus charakteristisch für den Einfluss der heidnischen Denkart. Aber ich vermag eine so weit gehende Einwirkung derselben bei Clemens nicht wahrzunehmen. Nur so viel ist richtig, dass der Verfasser ebenso wie Barnabas die Neigung verräth, Gott regelmässig als den allmächtigen Schöpfer der Welt und des Menschen und nicht ebenso nachdrücklich als den Gott der Gnade und des Heils oder als den Vater Jesu Christi zum Gegenstande des Glaubens und der Anbetung zu machen ***).

Aber die Hinweise darauf, dass der Weltschöpfer als der Vater Jesu Christi oder als der gnädige und barmherzige Gott Gegenstand des Glaubens, der Liebe, des Vertrauens, der Hoffnung und des Gehorsams der Christen sei, fehlen durchaus nicht. So 7, 4. 14, 3: das Erbarmen und die Süssigkeit dessen, der uns gemacht hat. Besonders 20, 11: Wir nehmen unsere Zuflucht zu der Barmherzigkeit Gottes durch unsern Herrn Jesus Christus. 23, 1: *ὁ οἰκτίρμων κατὰ πάντα καὶ εὐεργετικὸς πατὴρ ἔχει σπλάγχνα ἐπὶ τοὺς φοβουμένους αὐτόν.* Gott

---

*) Vgl. Ritschl a. a. O. S. 276.

**) c. 12 u. 27.

***) Vgl. 2, 3: *παντοκράτωρ θεὸς.* 7, 3: *τοῦ ποιήσαντος ἡμᾶς.* 11, 2: Das Gericht trifft die, welche an Gottes Macht zweifeln. 19, 2: *πατὴρ καὶ κτίστης τοῦ συμπάντος κόσμου.* 20, 11: *ὁ μέγας δημιουργὸς καὶ δεσπότης τῶν ἁπάντων.* 24, 1: *ὁ δεσπότης.* 24, 1: *ὁ δημιουργὸς τῶν ἁπάντων ἀνάστασιν ποιήσεται.* 32, 4: *ὁ παντοκράτωρ θεὸς ἐδικαίωσεν πάντας τοὺς ἀπ᾽ αἰῶνος.* 33, 2: *ὁ δημιουργὸς καὶ δεσπότης τῶν ἁπάντων ἐπὶ τοῖς ἔργοις αὐτοῦ ἀγάλλιαται.* 35, 3: *ὁ δημιουργὸς καὶ πατὴρ τῶν αἰώνων ὁ πανάγιος γινώσκει τὴν ποσότητα αὐτῶν.* 55, 6: *ὁ δεσπότης, θεὸς τῶν αἰώνων.* 59, 3: *τὸ ἀρχέγονον πάσης κτίσεως ὄνομά σου.* 62, 2: *ταπεινοφρονοῦντες τὰ πρὸς τὸν πατέρα καὶ θεὸν καὶ κτίστην.*

spendet seine Gnaden (χάριτας) denen, die zu ihm kommen in einfältigem Sinne. 27, 1: Gott ist treu in seinen Verheissungen und gerecht in seinen Gerichten. 28, 1: Durch das Erbarmen Gottes werden wir bedeckt vor dem zukünftigen Gericht. 29, 1: *ἀγαπῶντες τὸν ἐπιεικῆ καὶ εὔσπλαγχνον πατέρα ἡμῶν.* 49, 6: *ἐν ἀγάπῃ προσελάβετο ἡμᾶς ὁ δεσπότης διὰ τὴν ἀγάπην ἣν ἔσχεν πρὸς ἡμᾶς.* 59, 2: *ὁ δημιουργὸς τῶν ἁπάντων διὰ τοῦ ἠγαπημένου παιδὸς αὐτοῦ Ἰησοῦ Χριστοῦ, δι' οὗ ἐκάλεσεν ἡμᾶς.* 59, 3: *μόνος εὐεργέτης πνευμάτων καὶ θεὸς πάσης σαρκός.* 69, 1: *ὁ παντεπόπτης θεὸς καὶ δεσπότης τῶν πνευμάτων καὶ κύριος πάσης σαρκός, ὁ ἐκλεξάμενος τὸν κύριον Ἰησοῦν Χριστὸν καὶ ἡμᾶς δι' αὐτοῦ εἰς λαὸν περιούσιον.*

Justin ist unvergleichlich viel mehr von der alt- und neutestamentlichen Gotteslehre abgewichen. Nur leise Anklänge an die von Justin repräsentirte Denkweise lassen sich zur Zeit des Clemens und Barnabas nachweisen.

Die Person Christi anlangend bekennt Clemens die Gottessohnschaft des Erlösers. Eine Lehre von der Gottheit Christi hat er noch nicht. Christus ist das geliebte Kind Gottes, des allein Höchsten in der Höhe (59, 3); er ist der Herr nach dem Willen Gottes (49, 6) ausgesandt von Gott. 42, 1. Er ist der von Gott gezeugte Sohn, dem die Herrschaft über die Welt gegeben ist nach Ps. 2, 7 und 110, 1 (36, 4) und der Herr, *τὸ σκῆπτρον τῆς μεγαλωσύνης τοῦ θεοῦ.* 16, 1. Seine Präexistenz ist vorausgesetzt, sofern er schon in den Propheten wirksam war; aber gelehrt wird auch sie nicht.

Die göttliche Würde Christi ist für das Glaubensbewusstsein der Gemeinde hinreichend durch die trinitarische Formel festgestellt, die aber nicht genau nach der Taufformel, sondern so modificirt gebraucht wird, dass der Vater als Gott im eigentlichen Sinne erscheint. So 58, 2: *ζῇ γὰρ ὁ θεὸς καὶ ζῇ ὁ κύριος Ἰησοῦς Χριστὸς καὶ τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον.* Und ebenso 46, 6: *ἢ οὐχὶ ἕνα θεὸν ἔχομεν καὶ ἕνα Χριστὸν καὶ ἓν πνεῦμα τῆς χάριτος τὸ ἐκχυθὲν ἐφ' ἡμᾶς;* *)

Einmal wird, ebenso wie es später immer zu geschehen pflegte und wie wir es bei Justin so häufig finden, das ganze

*) Es ist nicht zu übersehen, dass hier wie im ganzen Brief die Thätigkeit des h. Geistes aufs kräftigste betont und überall so aufgefasst wird, dass er das Wort Gottes und das Evangelium in den Herzen der Menschen wirksam macht. Damit ist eine Einwohnung Gottes in den Gläubigen gelehrt, die Barnabas ebenfalls, Justin aber so gut wie gar nicht kennt.



Christenthum in den Glauben an Gott und an seinen Sohn Jesus Christus zusammengefasst. So 59, 4: *γνώτωσαν ἅπαντα τὰ ἔθνη, ὅτι σὺ εἶ ὁ θεὸς μόνος καὶ Ἰησοῦς Χριστὸς ὁ παῖς σου καὶ ἡμεῖς λαός σου καὶ πρόβατα τῆς νομῆς σου.*

Völlige Uebereinstimmung herrscht zwischen Clemens, Barnabas und Justin in der Art und Weise der Schriftbenutzung. Obgleich Clemens die Apostel als die Verkünder des Evangeliums, die Christus erwählt und zu Zeugen der Auferstehung gemacht hat, aufs höchste preist, obgleich er Petrus und Paulus als *μακάριοι ἀπόστολοι* namhaft macht; obgleich er die Schriften des Paulus kennt und braucht (z. B. den 1 Korintherbrief), obgleich er sich an den Hebräerbrief anlehnt: citirt er doch keine einzige neutestamentliche Schrift. Auch aus dem Evangelium des Matthäus werden nur die Herrn-Worte aus der Bergpredigt angeführt. Dagegen beruft er sich immer und überall zur Begründung seiner Mahnrede auf alttestamentliche Beispiele und häufig auf diejenigen, welche auch bei Justin und Barnabas eine grosse Rolle spielen, wie Abraham, Rahab, Moses, David u. s. w. Das Wort der Propheten „der Diener der Gnade Gottes durch den h. Geist" (8, 1) ist ihm die höchste Autorität, denn es ist das Wort Gottes, ja Christi. Denn „er selbst hat durch den h. Geist in dem prophetischen Worte geredet". 22, 1. Die Schriften der Propheten sind schlechtweg die Schrift (35, 7) und die Einsicht in den Sinn ihrer Worte und in die Uebereinstimmung des christlichen Glaubens mit dem prophetischen Worte ist die „vollkommene Gnosis" und die „göttliche Gnosis" 40, 1. 41, 4.

Macht Clemens auch nur einen sehr sparsamen Gebrauch von der allegorischen Auslegung, so theilt er doch die Ansicht des Barnabas und Justins, dass das A. T. überall die christliche Lehre und Anordnungen enthalte, die sich auf die Christengemeinde beziehen. Das Volk Gottes ist von Anfang an immer dasselbe gewesen und nunmehr in der *ἐκκλησία* Jesu Christi, den zu Einem Leibe in vielen Gliedern geeinten Christen, zur Erscheinung gekommen. Ob die Glieder der *ἐκκλησία* Heiden oder Juden sind, ist gleichgültig. Der Glaube bedingt die Zugehörigkeit zum Volke Gottes. Und zu allen Zeiten sind die Menschen immer auf dieselbe Weise und unter denselben Bedingungen von dem „allmächtigen Gott" gerecht gemacht worden. c. 32. Daher haben auch die specifisch jüdischen Einrichtungen des Priesterthums und Levitenthums ohne weiteres vorbildliche Bedeutung für die Ordnungen, welche Gott durch Christus und Christus durch die Apostel in der Gemeinde aufgerichtet hat. Polemisirt Clemens auch nicht gegen jüdische

oder judenchristliche Anmaassungen, so weiss er doch ebensowenig wie Barnabas oder Justin von einer besonderen Erwählung Israels. Abraham ist der Vater aller Christen und die Christen sind „Gottes Volk und die Schaafe seiner Heerde“.

2. Der zweite Brief des Clemens oder die sogenannte Clemenshomilie, welche wahrscheinlich in der Mitte des zweiten Jahrhunderts abgefasst ist, dürfte als eine Art Predigt, die sich von allen lehrhaften Expositionen fern hält, ganz besonders geeignet sein, einen Maassstab für den christlichen Glauben abzugeben, in dem die Gemeinde um die Zeit Justins lebte und webte.

Ritschl hat schon auf Grund der ersten aus dem alexandrinischen Codex bekannten Capitel bemerkt, die Schrift stamme wahrscheinlich aus dem zweiten Jahrhundert und sei von einem geborenen Heiden an Heidenchristen gerichtet. Der Verfasser bezeichne die Juden als solche, welche bloss meinen, Gott zu haben. (c. 1. 2. 3). Das Thema der Schrift ist nach Ritschl die Empfehlung, die Gebote Christi zu erfüllen; denn darin bestehe das wahre und der Grösse der Erlösung entsprechende Bekenntniss Jesu, darin werde auch der Gegensatz gegen die Welt ausgedrückt, und dafür sei der Lohn der Auferstehung und des künftigen Lebens ausgesetzt. Von einer äusserlichen Legalität spricht Ritschl den Verfasser frei, aber er giebt ihm Schuld, in der einseitigen Betonung des sittlichen Verhaltens, von dem die Gerechtigkeit abhängig gemacht wird, und in der Beschränkung des Heilswerks Christi auf die Belehrung der Gläubigen nicht nur von Paulus sondern auch von allen übrigen Aposteln abzuweichen. Nur habe der Verf. selbst keine Ahnung von dieser Abweichung; er glaube vielmehr dem Vorbilde der apostolischen und „kirchlichen“ Lehre zu folgen.

Nach der Herausgabe des vollständigen II. Clemensbriefs durch Bryennios (1875) hat A. Harnack *) nach sorgfältiger Erwägung aller für die Zeitbestimmung in Betracht kommenden Momente (a. a. O. S. 356 ff.) das Schreiben oder „die Predigt“ in die Zeit zwischen 130—160 verlegt und es für wahrscheinlich erklärt, dass dieselbe in die nächste Nähe zum Pastor des Hermas zu rücken sei, mit dem sie sich auffallend berühre. Es scheint aber geboten, so weit als irgend möglich, bis an die

*) Vgl. PP. apostolic. opp. I, 1 ed. II Proleg. LXIV §. 8 ss. und „über den sog. zweiten Brief des Clemens an die Korinther“ (Brieger, Zeitschrift für Kirchengeschichte 1876. Bd. I. S. 264 ff. u. 329 ff.

Grenze des irenäischen Zeitalters herabzugehen; denn vor dem Zeitalter Justins (140—160) ist eine so weitgehende Depravation des Christenthums in den heidenchristlichen Gemeinden kaum denkbar. In der Richtung auf „Gesetzlichkeit“ oder auf moralisirende Verflachung des ganzen Christenthums hat es der Verfasser dieses Schreibens unter allen Schriftstellern vor Irenäus am weitesten gebracht. Der echte Clemensbrief und der Barnabasbrief lassen kaum einen Vergleich zu, so viel lauterer und umfassender ist ihre Auffassung der apostolischen Lehre. Und wenn Justin auch im Grunde so denkt, wie der Verfasser der Predigt oder Mahnrede, so zeigt er sich wenigstens im Dialoge mehr gebunden durch die in der Gemeinde übliche, aus den Zeiten grösserer Glaubensfülle stammenden christlichen Sprechweise. Oder ist die Mahnrede nur das gutgemeinte Elaborat eines einzelnen Christen, für welches die Gemeinde im Grossen und Ganzen keine Verantwortung zu übernehmen hat? So oder anders liefert diese Schrift den Beweis, wie verderblich der Moralismus des Heidenthums auf die centralen Lehren des Christenthums einwirkte, und wie früh bereits die Umdeutung des Evangeliums in eine göttliche Tugend- und Lohn-Lehre in weiteren Kreisen der Christenheit Beifall gefunden hat.

Dass wir es mit einem Geistesproduct des Heidenchristenthums zu thun haben, ist nach c. 2, 3 und nach den Aeusserungen über den ehemaligen Götzendienst des Schreibers und der Leser (1, 6) und über die Kirche als Heidenkirche unzweifelhaft. Wenn trotzdem die „gesetzliche“ Auffassung der Heilsoffenbarung so durchgreifend ist, dass kaum noch der Versuch gemacht wird, die christlichen Redewendungen festzuhalten, welche einer tieferen Auffassung entsprechen, und wenn die reichlichen Citate aus den Evangelien des Matthäus und Lukas nur den Beweis liefern, dass der Verfasser sich des ursprünglichen Sinnes der Herrnworte nicht bewusst ist: so kann dieses Schreiben als eins der schlagendsten Zeugnisse dafür angesehen werden, dass die „gesetzliche Denkweise“ der Heidenchristen mit dem urapostolischen oder dem nachapostolischen Judenchristenthum nichts zu thun hat, sondern ein Unkraut ist, das aus dem heidnischen Boden aufsprosste und das Wachsthum des reinen Samens der evangelischen Lehre je länger je mehr hinderte.

Im Zusammenhange unserer Untersuchung ist es von höchstem Interesse, dass diese Schrift sich fast ebenso eng mit Justin berührt, wie der Barnabasbrief, aber nach einer ganz anderen Seite.

Es entspricht der Denkweise des Märtyrers, dass Pseudo-

Clemens an die Spitze seines Schreibens die Forderung stellt, von Christo das Höchste zu denken, und nicht zu vergessen, dass er Gott ist (*φρονεῖν περὶ Ἰησοῦ Χριστοῦ ὡς περὶ θεοῦ*).

Wenn er erläuternd hinzufügt: „*ὡς περὶ κριτοῦ ζώντων καὶ νεκρῶν*", so ist damit von vorneherein der Gottheit Christi dieselbe Bedeutung beigelegt, die sie auch in Justins Augen hat. Ist Christus Gott, der die Lebendigen und Todten richtet, so ist seine Lehre göttliche Wahrheit, und es giebt keine höhere Aufgabe, als seinen Geboten nachzuleben, um der Strafe zu entgehen, die er über die Ungehorsamen verhängen wird, und des Lohnes theilhaft zu werden, den er den Gerechten in Aussicht stellt.

Pseudo-Clemens fordert demgemäss seine Leser auf, dem Herrn, der uns von der Finsterniss berufen und es auf sich genommen hat, für uns zu leiden, in Dankbarkeit die Gegenleistung (*ἀντιμισθία*) der Erfüllung seiner Gebote darzubringen, damit sie von ihm den Lohn des ewigen Lebens empfingen. 1, 2 ff. Das Christenthum ist also auch ihm Glaube an die Gottheit Christi und Befolgung seiner Gebote in der Hoffnung auf den Lohn des ewigen Lebens. Und das Werk der Erlösung, für welches die Menschen Christo dankbar sein sollen, besteht in der Annahme des Fleisches, in der Berufung zur Busse, in der Belehrung über den wahren Gott (3, 1. 3.) und den wahren Gottesdienst im Gegensatz zum Götzendienst (2, 6. 3, 1.) und in der Unterweisung über die Gerechtigkeit, die zum Leben führt und über die Strafe des ewigen Todes, die den Sünder trifft (1, 6. 7.) *).

Die Bedeutung des Leidens und Sterbens Christi weiss er nicht zu würdigen. Nachdem er desselben einmal Erwähnung gethan hat, schweigt er im übrigen ganz davon. Noch ausschliesslicher als Justin beschränkt er die Erlösung auf die Berufung oder auf Belehrung über Gott und über die Busse und Bekehrung und auf Belohnung mit Unsterblichkeit. Die Gnade und das Erbarmen Gottes (3, 1) oder Christi documentirt sich lediglich darin, dass er „nicht die Gerechten, sondern die Sünder beruft", und nicht die Gerechten, sondern Sünder belohnt, welche sich bekehren **). Genau so denkt Justin. Und beide sehen den Erfolg des „Evan-

*) Durch diese Leistungen Christi hat Gott uns geheilt, oder vielmehr die Möglichkeit der Heilung dargeboten. „*ὡς ἔχομεν καιρὸν τοῦ ἰαθῆναι, ἐπιδῶμεν ἑαυτοὺς τῷ θεραπεύοντι θεῷ, ἀντιμισθίαν αὐτῷ διδόντες. ποίαν; τὸ μετανοῆσαι ἐξ εἰλικρινοῦς καρδίας.*"

**) Die Dankbarkeit, welche er zum treibenden Motiv der guten Werke zu machen sucht, ist Dankbarkeit für die Heilung und Rettung oder für die Berufung zur Busse und den in Aussicht gestellten Lohn.

geliums" darin, dass die Heiden sich bekehrt haben. Die bekehrten Heiden bilden nach Clemens eine grössere Schaar, als das Volk der Juden „die nur scheinbar Gott haben (τῶν δοκούντων ἔχειν θεόν)" 2, 3; nach Justin sind sie zahlreicher als die aus dem Judenthum gläubig Gewordenen.

Da Christus uns die Erkenntniss Gottes, seiner Gebote und seines Lohnes mitgetheilt und dadurch erlöst hat, so müssen wir ihm lohnen (μισθός), indem wir uns zu Christo bekennen. „Wie geschieht das? Wenn wir thun was er sagt, und seinen Geboten nicht ungehorsam sind." Doch müssen wir ihm von ganzem Herzen und mit dem ganzen Leben gehorchen. Das Wortbekenntniss ist nicht hinreichend; denn Christus erkennt nur den an, der nicht nur „Herr Herr" sagt, sondern „die Gerechtigkeit thut" (Matth. 7, 21). Also ἔργα und Liebe zum Nächsten sind gefordert (4, 1. 2). Man muss die Feinde lieben, tugendhaft, keusch und gut (ἀγαθοί) sein, und Gott mehr fürchten als die Menschen. Diese Gesinnung bewährt sich vor Allem in der Verleugnung des Fleisches und der Welt (παροικία τοῦ κόσμου) und in der Bereitwilligkeit, den Tod zu erleiden und die Welt zu verlassen (5, 1). Ganz wie Justin erinnert er daran, dass der Lohn, der unser nach dem Tode wartet und den uns Christus verheissen hat, die „ἀνάπαυσις τῆς μελλούσης βασιλείας καὶ ζωῆς αἰωνίου" (5, 5) grösser sei, als alles Begehrenswerthe in dieser Welt. Zweien Herren kann man nicht dienen, also muss man wählen zwischen der gegenwärtigen und zukünftigen Welt, zwischen dem „was nur kurze Zeit dauert und vergänglich ist und dem, was gut und unvergänglich ist". Wir müssen „den Willen Christi thun" um die „ἀνάπαυσις" (endliche Ruhe) zu erlangen. 6, 7. Wir müssen die Taufe rein und unbefleckt bewahren. 6, 9. Auf die Werke muss der ganze Eifer gerichtet sein. Es gilt zu ringen um den ewigen Lohn; zu kämpfen „einen unvergänglichen Kampf" gegen die Lüste und Begierden. Wie Justin liebt er das Wort ἀγωνίζεσθαι. c. 7.

Da die Berufung Christi Sündern gilt, so werden alle Forderungen Christi am besten zusammengefasst in die Eine der μετάνοια. Die Busse, die auch in Justins Augen mehr bedeutet, als der Glaube, ist bald als Reue über die früheren Sünden (13, 1), bald als Bekehrung und Sinnesänderung, bald als Besserung und neuer Wandel gedacht; ja sie fällt mit der „Erfüllung der Gebote des Herrn" zusammen. 8, 4. Sie ist die Summe aller Leistungen des Christen und der „Gegenlohn", der Christo gezahlt und dem dargebracht wird „der uns geschaffen hat". 15, 2. 9, 8. Nachdem der Verfasser die Mahnung „lasst uns Busse thun" (8, 1)

ausgesprochen hat, kann er gar nicht mehr aufhören, die Busse zu verherrlichen und zu empfehlen. Das Wort entsprach am meisten jener Auffassung des Christenthums, in der die religiösen und sittlichen Momente nicht mehr auseinandergehalten wurden. Die Busse ist die Bedingung der Erlösung, und sie ist es, um derentwillen uns Gott als Kinder annimmt. Nur wenn wir uns in herzlicher Busse abwenden von den bösen Lüsten, werden wir des Erbarmens Jesu theilhaftig. 9, 10. 16, 2. Ja „durch Busse geben wir uns selbst Erlösung und Leben". 19, 1.

Diese Lobpreisungen sind um so verhängnissvoller, als sie sich nicht etwa vorzugsweise auf die Reue und den Glauben, sondern weit mehr auf die Werke und Leistungen beziehen, die wesentlich zur „Busse" gehören. Es giebt keine grössere „Busse für die Sünde" (*μετάνοια ἁμαρτίας*) als das Almosengeben. Im Anschluss an Tob. 12, 8. 9. stellt Pseudo-Clemens zum ersten Mal das später beliebte Schema der „guten Werke" auf, wenn er sagt: „Besser als das Gebet ist das Fasten, Almosengeben aber ist besser als beides. Die Liebe deckt die Menge der Sünden, das Gebet aus gutem Gewissen reisst aus dem Tode. Selig ist Jedermann, der in diesen Stücken vollkommen (*πλήρης*) erfunden wird; denn Almosen verringert die Last der Sünde (*κούφισμα ἁμαρτίας γίνεται*)." 16, 4.

In dieser Abstufung der Frömmigkeit geht Pseudo-Clemens über Justin hinaus. Die moralisirende Verflachung des Christenthums nimmt schon weitere Dimensionen an.

Ebenso lässt sich nicht verkennen, dass die Art, wie die Gerechtigkeit zwar aus dem Glauben abgeleitet, der Glaube aber als Glaube an zukünftige Belohnung der guten Werke definirt wird, ganz mit der Denkweise Justins stimmt. Nur ist Pseudo-Clemens weit rücksichtsloser in der moralistischen Umdeutung des Christenthums. Es heisst geradezu: „lasst uns Gott dienen und wir werden gerecht sein". 11, 1. Der rechte Dienst Gottes folgt aus dem Glauben an den verheissenen Lohn. 11, 1. Der Glaube ist Glaube an den Lohn. 11, 5—7.

Während Justin nach der Busse für die „früheren Sünden" ein „sündloses Leben" fordert, findet sich bei Pseudo-Clemens nur einmal die Aeusserung: „lasst uns abwischen (tilgen) von uns die früheren Sünden und, nachdem wir von Herzen Busse gethan haben, der Erlösung theilhaft werden (*σωθῶμεν*)". 13, 1. Im Uebrigen wird die Busse als die Aufgabe des ganzen Lebens eingeschärft, weil trotz der Bekehrung das Ziel der Gerechtigkeit nur schwer zu erreichen ist und auch die Christen noch immer

„voll Thorheit und Sünden sind“ 13, 1. Er nennt sich selbst „πανθαμαρτωλός“ 18, 1. Wollte man darin eine tiefere Auffassung von der Sünde sehen, so würde man fehlgehen. Der Verf. ist nur darum nicht in der Lage, eine vollkommene Gerechtigkeit in diesem Leben anzuerkennen, weil er nichts von der Glaubensgerechtigkeit ahnt und nur eine Gerechtigkeit kennt, die sich aus einer Reihe einzelner Leistungen zusammensetzt.

Von den Wirkungen der Taufe redet er nicht. Er nennt sie nur „das Siegel“ (7, 6. 8, 6) und schärft die Verpflichtung ein, die Taufe oder das Siegel rein zu bewahren *). Offenbar ist er wie Justin der Meinung, dass sie das Siegel ist, mit welchem Gott die Bekehrung anerkennt, und die Vergebung der Sünden, die durch die Reue „abgewischt“ sind, bestätigt. Zugleich legt sie die Verpflichtung auf, in guten Werken die Heiligkeit zu bewahren. Entwickelt sind diese Gedanken nicht; und Interesse hat für ihn nur die Verpflichtung, welche die Taufe auferlegt, nicht die Gabe der Gnade.

Im Zusammenhange dieser Gedanken wird die Lehre von der zukünftigen *σωτηρία* aufs stärkste betont. Die *βασιλεία τοῦ θεοῦ* ist eine jenseitige. 5, 5. Sie tritt erst ein nach der Auferstehung der Todten, auf welche der Verf. grossen Werth legt, weil auch das Fleisch an Strafe und Lohn in der Unsterblichkeit Theil nehmen soll. 9, 1 ff. 14, 5. Christus richtet das Reich Gottes auf bei seiner Erscheinung (*ἐπιφανεία*), die die „Erscheinung Gottes“ ist. 12, 1. Dann wird das Gericht gehalten werden und die Ungläubigen werden sehen „seine Herrlichkeit und seine Herrschaft über die Welt (*τὸ βασίλειον τοῦ κοσμοῦ ἐν τῷ Ἰησοῦ*)“ und werden klagen darüber, dass sie den Presbytern, welche die *σωτηρία* verkündeten, nicht geglaubt haben. 17, 5. 6. Die Gerechten und die Bekenner Jesu werden die unsterbliche Frucht der Auferstehung (*ἀθάνατον τῆς ἀναστάσεως καρπός*) ernten; die Gottlosen gehen in das ewige Feuer, die Welt wird zerschmelzen, ein Theil der Himmel wird vergehen. 16, 3.

Wie Justin vertröstet er die Gemeinde auf die zukünftige Herrlichkeit und beruhigt sie darüber, dass es in diesem Weltlaufe den Ungerechten besser geht als den Knechten Gottes. 20, 1. Wie Justin rechtfertigt er die scheinbar ungerechte Vertheilung von Glück und Unglück in dieser Welt als eine Anordnung Gottes im Interesse der wahren Gerechtigkeit. „Wenn Gott den Lohn der

---

*) 6, 9: „*Τηρήσωμεν τὸ βάπτισμα ἁγνὸν καὶ ἀμίαντον.*“ „*τηρήσατε τὴν σφραγῖδα ἄσπιλον.*“

Gerechten sofort auszahlen wollte, so würden wir ein Geschäft machen und nicht unsere Frömmigkeit (θεοσέβεια) bewähren". 20, 4. Wir würden nur scheinbar fromm, in Wirklichkeit aber gewinnsüchtig sein.

Wenn er mit dem Ausrufe schliesst: „dem Einen Gott, dem unsichtbaren, dem Vater der Wahrheit, der uns gesandt hat den Erlöser und den Fürsten (ἀρχηγόν) der Unsterblichkeit, durch den er uns die Wahrheit und das himmlische Leben offenbart hat, sei Ehre in Ewigkeit" (20, 5): so sehen wir aufs neue, wie er die ganze Erlösung auf die Verkündigung der Wahrheit (der Gebote) und die Austheilung des ewigen Lohnes beschränkt.

Was ihn als Repräsentanten eines reflexionslosen Gemeindeglaubens kennzeichnet, ist die völlig unvermittelte Uebertragung des Prädikats der Gottheit auf Christus. So wichtig ihm die Gottheit Christi ist, so gänzlich ausser Acht lässt er die Frage, in welchem Verhältniss Christus zu dem „Vater der Wahrheit", zum „Schöpfer", zu „dem Einen unsichtbaren Gott" steht. Von der Logoslehre weiss er ebenso wenig wie von dem „anderen Gott". Und von der Subordination ist so wenig zu spüren, dass es bisweilen den Anschein gewinnt, als mache er keinen Unterschied zwischen Gott und Christus *). Denn nicht nur citirt er prophetische Worte als Aussprüche Jesu (3, 5) und Herrnsprüche als Aussprüche Gottes (13, 4) — das findet sich auch bei Anderen —, sondern er schreibt dieselben Thätigkeiten bald Gott, bald Christo zu **).

Dennoch ist Christus nicht Gott in dem Sinne wie der Schöpfer es allein ist (τῷ μόνῳ θεῷ ἀοράτῳ). 20, 5. Er ist vielmehr ein geistiges Wesen, welches Gott geschaffen hat. Das lässt sich der Stelle entnehmen, in der Pseudo-Clemens die Schöpfung des Menschen (Gen. 1, 27) dahin deutet, dass der Mann, den Gott geschaffen hat, Christus gewesen sei, das Weib aber die Kirche. 14, 2. Somit hat Christus, von dem es heisst „ὢν μὲν τὸ πρῶτον πνεῦμα, ἐγένετο σάρξ", zwar präexistirt, aber wie er hat auch die Kirche als ein von Gott geschaffenes geistiges Wesen (πνεῦμα) im Himmel existirt, bevor sie in der Welt erschien. Mit diesen Vorstellungen steht der Verfasser fast ganz allein ***) und sie haben nicht viel zu bedeuten †).

---

*) Vgl. A. Harnack, der sog. II. Brief des Clemens. Brieger I, 339.

**) Vgl. 3, 1. 16, 2. 5, 1. 8, 2 und A. Harnack a. a. O.

***) Vielleicht hat Hermas (Vis. I, 3, 4) ein ähnliches Theologumenon vorgetragen.

†) Nur für die Bestimmung der Abfassungszeit sind sie wichtig. Denn,

Dass Christus übrigens nicht mit dem h. Geiste identificirt, sondern nur als Geistwesen πνεῦμα genannt wird (wenn man nicht λόγος zu lesen hat) ist von Harnack gezeigt worden. Ueberall sonst wird im Schreiben der h. Geist von Christo unterschieden, wobei es aber zweifelhaft bleibt, welche Vorstellung vom h. Geiste der Verf. gehabt hat*). Auch für ihn sind im Grunde nur die beiden ersten Glieder des Taufbekenntnisses von Bedeutung. Das Christenthum ist Glaube an den wahren Gott und an Christus, den Sohn Gottes. In diesem Sinne heisst es 3, 1: „Wir haben erkannt durch Christus den Vater der Wahrheit. Und worin besteht die auf Gott bezügliche Erkenntniss (ἡ γνῶσις ἡ πρὸς αὐτόν) anders, als darin, dass wir den nicht verleugnen, durch den wir Gott erkannt haben." Vgl. 1 Clem. 59, 4 und Joh. 17, 3.

In einzelnen Momenten berührt sich der Brief mit Justins Lehre von der Kirche. Daraus dass die Kirche „der Leib Christi" ist, folgert der Verf. in verworrener Weise, dass das Fleisch Christi die Kirche sei, und knüpft daran seine Mahnungen. c. 14. Besonders wichtig ist ihn der Gedanke, dass die Kirche (ἐκκλησία) nicht erst in der Zeit entstanden, sondern ewig ist. Das Interesse, das ihn dabei leitet, ist dasselbe, in welchem alle Heidenchristen im Gegensatz zu den Ansprüchen des Judenthums behaupteten, die christliche Kirche sei zu allen Zeiten von Anfang an vorhanden gewesen. Während Justin nur an der Identität aller Offenbarungen Gottes von Anfang an und an dem Gedanken festhält, dass es zu allen Zeiten nur Eine Gerechtigkeit gegeben habe, steigert Pseudo-Clemens den biblischen und auch von Clemens und Barnabas ausgesprochenen Gedanken der Erwählung der Gläubigen vor Grundlegung der Welt zu der Vorstellung von der vor der Welt im Himmel existirenden Kirche. Daraus ergiebt sich, dass die Kirche „die erste im Gegensatz zur jüdischen Pseudokirche, die geistliche im Gegensatz zu ihrer empirischen Erscheinungsform, die vor Sonne und Mond geschaffene im Gegensatz zu ihrer zeitlichen Erscheinung ist." Vgl. Harnack S. 344.

„Die Schriften und die Apostel" lehren, die Kirche sei „οὐ νῦν ἀλλὰ ἄνωθεν". Sie ist wie Christus aus ihrer himmlischen Existenz in die irdische herabgekommen, und offenbar geworden, um uns zu erretten. 14, 2. Es kommt darauf an, die Kirche

---

wie Harnack bemerkt, nach den Zeiten des Irenäus hätte man in der Kirche nicht mehr von solchen himmlischen Syzygien reden dürfen.

*) Vgl. Harnack a. a. O. S. 342.



„im Geiste zu empfangen“ (ἀπολήψεται αὐτὴν ἐν τῷ πνεύματι τῷ ἁγίῳ) *).

In der Art der Schriftbenutzung steht Pseudo-Clemens ganz auf dem Standpunkt Justins. Er citirt mit Anführung des Namens nur die Propheten (Ezechiel und Jesaias); aus den Evangelien des Matthäus und Lukas aber ohne Anführung des Verfassers nur Herrnsprüche. Einmal heisst es: „ἐν τῷ εὐαγγελίῳ λέγει ὁ κύριος“. 8, 5. Aus den apostolischen Briefen benutzt er einmal (11, 7) die Stelle 1 Cor. 2, 9, aber ohne die Schrift zu citiren. Von den Aposteln nennt er nur Petrus, aber nicht als Schriftsteller.

Dagegen weicht er in der Art und Weise, wie er die Evangelien als „Schrift“ der alttestamentlichen Schrift gleichstellt, von Justin ab. Während er für gewöhnlich die Herrnsprüche mit den Worten einführt: „λέγει ὁ κύριος“ und einmal (13, 4) mit „λέγει ὁ θεός“, heisst es einmal (2, 4) „ἑτέρα δὲ γραφὴ λέγει“, und nun folgt das Herrnwort Matth. 9, 13. Dieser Zusammenfassung der prophetischen und evangelischen Schriften unter den Einen Namen der „Schrift“ entspricht auch die Berufung auf „die Schriften und die Apostel“ (14, 2), wobei dahingestellt bleibt, ob unter den Aposteln nur die Evangelien oder auch andere apostolische Schriften gemeint sind. Dem Zusammenhange nach könnte an Ephes. 5, 31. 32. gedacht sein. —

Fassen wir das Ergebniss der Vergleichung Justins mit Barnabas, Clemens und Ps. Clemens zusammen, so stimmen die ersteren mit ihm, wo er die geltende Lehre darstellt, einem allgemein üblichen Beweisverfahren folgt und sich in Ausdrücken und Wendungen bewegt, die prophetischen und apostolischen Schriften entnommen und in den Sprachgebrauch der Christenheit übergegangen waren. Von einem Einfluss derjenigen Denkweise aber, die Justins Auffassung des Christenthums beherrscht, sobald er sich selbständig in der Deutung und Explikation der christlichen Lehre bewegt, lässt sich bei Barnabas und Clemens nur in so fern etwas nachweisen, als auch sie nicht mehr im Stande sind, die apostolische Lehre in ihrem Zusammenhange und nach allen wesentlichen Momenten vollständig zu verstehen und zu reproduciren. Das hängt

*) A. Harnack S. 352 meint, dass die Begriffe ἐκκλησία und βασιλεία τοῦ θεοῦ für die Anschauung des Predigers völlig auseinander fallen. Aber verhält es sich nicht vielmehr so, dass die ἐκκλησία wie Christus in der Sichtbarkeit erscheint, um am Ende der Tage wiederum in den Himmel zurückzukehren, und als die verklärte und verherrlichte die βασιλεία τοῦ θεοῦ zu bilden?



damit zusammen, dass sie ebensowenig wie Justin das Wesen der alttestamentlichen Heilsökonomie zu würdigen und das Verhältniss zwischen alt- und neutestamentlicher Offenbarung, zwischen dem Volke Gottes und der christlichen Gemeinde schriftgemäss festzustellen im Stande sind. Endlich verrathen auch sie die Neigung, den Vaternamen Gottes aus dem Verhältniss abzuleiten, das er als Schöpfer und Herr der Welt gegenüber einnimmt.

Ganz anders verhält es sich mit der Mahnrede des Pseudo-Clemens. Sie bewegt sich gerade in denjenigen Anschauungen, die Justin eigenthümlich sind und in denen er von dem auf apostolischen Grundlagen ruhenden Gemeindeglauben positiv abweicht.

Diese Uebereinstimmung lässt sich, da eine literärische Abhängigkeit nicht denkbar ist, nur daraus erklären, dass die religiös-sittliche Denkart des Heidenthums, deren Einfluss auf das Christenthum wir bei Justin bis ins Einzelne verfolgen können, mit der Zeit auch den Gemeindeglauben afficirte, und, nachdem sie zuerst nur das volle Verständniss der apostolischen Lehre gehemmt hatte, je länger je mehr zu positiv falschen Deutungen führte. Unter der Herrschaft einer Denkweise, welche das Christenthum zu einer göttlichen Lehre von Gott, Tugend und Unsterblichkeit zu degradiren drohte, verarmte sogar die christliche Sprache. Sie wurde mit Formeln und Wendungen ausgestattet, die der ältesten Gemeinde fremd gewesen waren.

Der fortdauernde Anschluss der christlichen Sprache an die Redeweise des A. T.'s konnte diesen Umbildungsprocess nur beschleunigen. Denn die „gesetzliche" Denkweise der Heidenchristen schien durch die gesetzliche Sprache des A. T.'s gewissermassen göttlich legitimirt. Und davon, dass die heidnische „Gesetzlichkeit" mit der alttestamentlichen nichts gemein habe, und nur mittelst allegorischer Umdeutung der alttestamentlichen Schrift aus derselben gerechtfertigt werden könne, hatten die Christen keine Ahnung.

Das Gegengewicht gegen diese den Bestand der christlichen Heilswahrheit gefährdenden Einflüsse bildeten der Glaube an die Gottheit Christi und die Formeln, Sprüche und Redewendungen, in denen die Gemeinde im Anschluss an die Apostel und Propheten die erlösende Wirkung der Menschwerdung und des Todes Jesu Christi bekannte.

3. Der „Hirt" des Hermas*) lässt sich nur im Grossen

*) Vgl. Th. Zahn, der Hirt des Hermas. 1868. S. 139 ff. und A. Harnack, PP. apostolic. opp. Fasc. III. Prolegom. LXXIII, ss. Ritschl, Altk. Kirche. 2. Aufl. S. 288.



und Ganzen d. h. seiner ganzen Denkweise und Grundanschauung nach mit Justin vergleichen, weniger in einzelnen Lehrstücken. Hermas verzichtet nämlich fast ganz darauf, seine Leser in den Zusammenhang der christlichen Lehre einzuführen. Er setzt die Kenntniss der Heilswahrheiten voraus, und repetirt nur unermüdlich seine Mahnungen zur „Busse“ und zu erneutem Eifer in der Erfüllung der „Gebote Gottes“. So überflüssig erscheint es ihm, die Lehre wieder in Erinnerung zu bringen, dass er in seiner Schrift den Namen Jesu Christi nicht ein einziges Mal nennt. In den beiden ersten Theilen der Schrift ist sogar von der Person des Erlösers nur drei Mal die Rede *). Erst im dritten Theil der Schrift und namentlich im 5. Gleichnisse fühlt er sich veranlasst, vom „Sohne Gottes“ zu reden und sich über das Werk und die Person des Erlösers auszusprechen.

Es hat somit einige Schwierigkeiten, den christlichen Standpunkt des Hermas zu bestimmen. Man ist darauf angewiesen, zwischen den Zeilen zu lesen, und sich aus einzelnen Andeutungen ein Bild von seinem Christenthum zu entwerfen.

Aus dem moralisirenden Ton, in dem seine Schrift gehalten ist, und aus der durchweg gesetzlichen Ausdrucksweise darf man nicht ohne weiteres auf eine unevangelische Denkart schliessen. Die praktische Tendenz der Schrift, die darauf berechnet ist, die Christenheit aus der Erschlaffung geistlichen Lebens herauszureissen und ihr ins Gedächtniss zu rufen, dass der Christenstand zu heiliger Gesinnung und heiligem Leben verpflichte, und dass Gottes Geduld und Langmuth gegen die unbussfertigen und halben Christen eine Grenze habe, bringt es mit sich, dass der Verfasser mehr Gewicht legt auf das, was Gott fordert und der Mensch zu thun hat, als auf das, was Gott in Christo zur Rettung der Welt gethan hat.

Allein schon der Umstand, dass der Verfasser in seinem Bekehrungseifer das Christenthum ausschliesslich unter dem Gesichtspunkt göttlicher Forderungen und menschlicher Leistungen darstellt, und es nirgends für geboten erachtet, die Heilslehre im Zusammenhange zu entwickeln und den Lesern ins Gedächtniss zu

*) Vis. II, 2. 8. wird des Sohnes Gottes in der Phrase gedacht: „Gott hat bei seinem Sohne geschworen, dass die, welche ihren Herrn verleugnen, ihres Lebens verlustig gehen sollen.“ Vis. IV, 2. 4. wird daran erinnert, dass man durch Niemand gerettet werden könne als „durch den grossen und herrlichen Namen“, und Mand. V, 1 spricht er von dem *σεμνότατος ἄγγελος*, der Alle rechtfertigt.



rufen, giebt dem Verdachte Raum, dass ihm das volle Verständniss für den Zusammenhang zwischen dem christlichen Glauben und den Werken der Busse abhanden gekommen ist.

In jedem Falle muss man berücksichtigen, dass der Verfasser offenbar ein Mann von sehr geringer christlicher Bildung ist. Einige wenige christliche Gedanken, die in allgemein gehaltenen, meist evangelisch klingenden Wendungen vorgetragen werden, genügen ihm, um an dieselben seine in den Visionen, Mandaten und Gleichnissen enthaltenen monotonen Mahnungen zur Busse und zum Glauben, zur Bekehrung und zur Erfüllung der Gebote Gottes anzuknüpfen. Er ist der einzige unter den apostolischen Vätern, der es für überflüssig hält, die eigenen Gedanken an das prophetische Wort des A. T.'s oder an Herrensprüche anzuknüpfen.

Das hat seinen Grund allerdings zum Theil darin, dass er als Prophet redet, dem durch den Geist Gottes in der Gestalt einer Frau und des Engels der Busse Offenbarungen zu Theil geworden sind; Prophetien beglaubigen sich selbst und bedürfen keiner Bestätigung durch das prophetische Wort. Aber wir greifen wohl nicht fehl, wenn wir sein Verhalten zur Schrift und zum Evangelium vorzugsweise daraus erklären, dass ihm die Kenntniss des A. T.'s, welche wir bei Justin bewundern mussten, und die in einem gewissen Grade keinem „gebildeten“ Christen abging, fehlte.

Auch in den Schriften der Apostel ist er nicht bewandert. Die Herrensprüche sind ihm nicht gegenwärtig. In der ganzen Schrift kommt das Wort „Evangelium“ nicht vor. Nur mit dem Text des Markusevangeliums scheint er etwas bekannter gewesen zu sein, und von den apostolischen Briefen hat sich nur der Wortlaut des Jakobusbriefs seinem Gedächtniss eingeprägt. Auch einige Stellen des Epheserbriefs hat er behalten *). Was sich sonst von Anklängen an apostolische Schriften bei ihm nachweisen lässt, ist schwerlich den Schriften selbst entnommen und wahrscheinlich aus der allgemeinen christlichen Redeweise in seine Sprache übergegangen.

Citirt wird in dem ganzen Werke nur einmal eine apokryphische Apokalypse des „Eldad und Modat“ Vis. II, 3. 4 **).

---

*) Vgl. Zahn S. 391: „über die Beziehungen des Hirten zu den neutestamentl. Schriften“. Zahn urtheilt weit günstiger über die „Originalität“ des Hirten und glaubt eine gewisse Vertrautheit desselben mit den Schriften des N. T.'s nachweisen zu können. Vgl. dagegen A. Harnack, a. a. O. Proleg. LXXIII ss. und Zahn, Götting. gelehrte Anz. 1878. Stück 2. S. 33 ff

**) Vgl. über diese Schrift A. Harnack, in der Note z. Vis. II, 3. 4.

Obgleich er von den Schriften der Propheten und Apostel keinen für seine Denkweise charakteristischen Gebrauch macht, nennt er „Propheten, Apostel und Lehrer“ mit grosser Ehrfurcht und erkennt ihre Bedeutung für das Reich Gottes und für die Kirche unumwunden an.

Aus der Art und Weise, wie er die Apostel als die Verkünder des Wortes Gottes rühmt, welche die ganze Welt belehrt (Sim. IX, 25, 2) und den Sohn Gottes den zwölf Stämmen gepredigt haben (Sim. IX, 17, 1), lässt sich mit Sicherheit entnehmen, dass Hermas ein Heidenchrist ist, oder doch den heidenchristlichen Standpunkt rückhaltslos vertritt*). Die zwölf Stämme sind nämlich nicht das jüdische Volk, sondern wie er erklärend hinzufügt: „die zwölf Völker, welche die ganze Erde bewohnen“.

Nur ein Heidenchrist konnte die Menschheit schlechtweg ohne Rücksicht auf den Unterschied von Juden und Heiden als die zwölf Stämme bezeichnen, und auf den Einfall kommen, dass die Erde unter zwölf Völker vertheilt sei**). Vgl. 5. Mos. 32, 8.

Dieser Gedanke ist ihm offenbar deshalb wichtig, weil durch die Zwölfzahl der Völker ohne weiteres angedeutet ist, dass die Menschheit als solche von Gott dazu bestimmt ist, das Volk Gottes zu sein, oder es durch „die Verkündigung des Sohnes Gottes“ wieder zu werden.

Es hängt diese Ansicht aufs engste mit der, wie es scheint, allen Heidenchristen geläufigen Anschauung zusammen, dass die Kirche nicht nur Zweck der Schöpfung sei, sondern auch mit der Schöpfung der Welt und des Menschen ihren Anfang genommen habe. So war es bei Justin und bei Barnabas, so ist es auch bei Hermas. Er sagt Vis. I, 6: „Gott, der im Himmel wohnt, hat aus dem Nichtseienden das Seiende wegen seiner heil. Kirche geschaffen“. Und Vis. I, 3, 4 heisst es: „Siehe, der Gott der Kräfte, welcher mit seiner unsichtbaren Macht und Gewalt und mit seinem grossen Verstande die Welt geschaffen hat, und der mit seiner ewigen Weisheit und Vorsehung seine heilige Kirche geschaffen hat (*κτίσας*) . . . . hat Alles für seine Erwählten zurecht gemacht, dass er ihnen gebe die Verheissung, die er in grosser Herrlichkeit und Freude ihnen zugesagt hat für den Fall,

---

*) Vgl. Ritschl, Altk. Kirche S. 290. Wie hätte auch ein Judenchrist in dem Grade von der alttestam Prophetie absehen können, wie Hermas es thut?

**) Seltsamer Weise beschränkt Hermas das apostolische Amt nicht auf die Zwölf, sondern redet, man erfährt nicht warum, von vierzig Aposteln.



dass sie die Gesetze Gottes (*τὰ νόμιμα τοῦ θεοῦ*) halten, welche sie in grossem Glauben empfangen haben". Endlich Vis. II, 4, 1: „die Kirche ist zuerst vor allen Dingen geschaffen (*πάντων πρώτη ἐκτίσθη*); darum ist sie alt. Und um ihretwillen ist die Welt fertig gemacht worden".

Demgemäss erscheint die Kirche, welche Hermas in den Visionen belehrt, in der Gestalt einer alten Frau. Sie ist eben nicht erst in der Zeit entstanden, nicht erst durch Christus ins Dasein gerufen, sie ist von Anfang an *). Es entspricht diesen Vorstellungen, dass Gott als Schöpfer der Welt Regent der Kirche genannt wird (Vis. III, 3, 5), und dass die Engel, die am Thurme d. h. an der Kirche bauen, dieselben sind, denen Gott „die ganze Schöpfung" übergeben hat, damit sie dieselbe fördern, bauen und beherrschen. Vis. III, 4, 1.

Das sind dieselben Anschauungen, von denen auch Justin sich beherrscht zeigte. Die Kirche ist nichts Anderes, als die Menschheit, welche den wahren Gott, den Schöpfer, im wahren Glauben anbetet, und ihm in völliger Gerechtigkeit, zu der sie geschaffen und für die sie befähigt ist, dient, um auf diese Weise der Vollendung im ewigen Leben entgegenzugehen. Die Sendung des Sohnes Gottes in die Welt dient nicht dazu, die Kirche ins Dasein zu rufen, oder der sündigen Welt einen neuen Weg der Gerechtigkeit zu eröffnen, sondern lediglich dazu, die sündige Welt durch Busse und Bekehrung auf den alten Weg der Frömmigkeit und Gerechtigkeit zurückzuführen, auf dem alle Menschen zu allen Zeiten einzig und allein zu Gott kommen und der Seligkeit theilhaft werden können. Christus ist nicht Stifter der Kirche, sondern nur Vollender des von Anfang an existirenden Gottesvolks. Er bringt es durch sein Leiden und seine Belehrungen dahin, dass die Menschen wieder im Stande sind, mit den ihnen von Gott verliehenen Kräften die Gebote Gottes zu erfüllen, nachdem sie Busse gethan und für die „vorher begangenen Sünden" Vergebung der Sünde empfangen haben.

Wie durchaus Hermas von dieser Vorstellung beherrscht ist, zeigt sich an der Art und Weise, wie er von dem „Engel der Busse" für seine Befürchtung, er könne die „Gebote Gottes" nicht erfüllen, zurecht gewiesen wird.

---

*) Sofern sie dem Hermas erscheint, gewinnt es den Anschein, als existire die ideale Kirche oder das Urbild derselben im Himmel, und als habe sie präexistirt, bevor sie in die irdische Erscheinung trat. Das würde an die phantastischen Vorstellungen des Pseudo-Clemens erinnern.



Es heisst Mand. XII, 4, 1: „Begreifst du nicht die Herrlichkeit Gottes, wie gross und mächtig und wunderbar sie ist? Denn er hat die Welt geschaffen um des Menschen willen, und hat die ganze Schöpfung dem Menschen unterthan gemacht und hat ihm alle Gewalt (*τὴν ἐξουσίαν πᾶσαν*) gegeben, damit er herrsche über Alles, was unter dem Himmel ist. Es kann (also) der Mensch aller Dinge und aller Gebote Gottes Herr werden, er, der den Herrn (seinen Gott) im Herzen hat. Und nur denen sind die Gebote Gottes schwer, die den Herrn (den Schöpfer) nur auf den Lippen aber nicht im Herzen haben.“

Bedenkt man, dass es sich darum handelt, gläubigen Christen die Ueberzeugung einzuflössen, dass sie die zwölf Gebote Gottes, die der Engel der Busse offenbart hat, vor Allem das Gebot des Glaubens an den Einen Gott, den Schöpfer, und sodann die Gebote der Einfalt, der Wahrheitsliebe, der Keuschheit, der Gerechtigkeit, der Furcht Gottes, des zuversichtlichen Gebets, der Freude, der Lust am Guten u. s. w. (Mand. I—XII) erfüllen können: so ist man erstaunt zu hören, dass mit keinem Worte an die Gnade Gottes in Christo, sondern einfach daran erinnert wird, dass Gott der Schöpfer den Menschen geschaffen hat mit dem Vermögen (*ἐξουσία*) die Erde zu beherrschen und die Gebote Gottes zu erfüllen. Wer das weiss und glaubt, der hat „Gott im Herzen“ und ihm wird die Erfüllung der göttlichen Gebote nicht schwer fallen.

Das ist keineswegs Geringschätzung der Erlösung, sondern nur genau dieselbe Unklarheit über das Verhältniss von Schöpfung und Erlösung, der wir bei Justin begegnet sind. Die Erlösung wird eben ausschliesslich als Wiederherstellung der Schöpfung aufgefasst. Und dieser nur theilweise biblische Gedanke wird in einer Weise durchgeführt, die erkennen lässt, dass es an wirklichem Verständniss für das Wesen der Heilsthaten Christi und des neuen in Christo gesetzten und im Glauben an ihn zu Stande kommenden Verhältnisses zwischen Gott und Welt fehlt. Darum spricht sich auch Hermas an der einzigen Stelle, wo er sich über das Werk Christi äussert, fast wörtlich so aus, wie es Justin zu thun pflegt. Er sagt Sim. V, 6, 3. 4: „der Sohn hat die Sünden des Volks gereinigt, indem er viel gearbeitet und viel Mühe erduldet hat. Und da er die Sünden des Volks reinigte, zeigte er ihnen die Pfade des Lebens, indem er ihnen das Gesetz gab, welches er vom Vater empfangen hatte. Du siehst also, dass er der Herr des Volks ist, der alle Gewalt von seinem Vater empfangen hat“. Knechtsgestalt aber trägt der Sohn, um „grosse

Macht und die Herrschaft (κυριότητα)“ d. h. die Herrschaft über das Volk Gottes zu empfangen, „welches Gott geschaffen und dem Sohne übergeben hat“. Sim. V, 6, 1. Die Speisen, die er von seinem Tische sendet, sind „die Gebote, welche Gott gegeben hat seinem Volke durch seinen Sohn“.

Das könnte zwar im evangelischen und apostolischen Sinne gedeutet werden. Aber die auffallende Uebereinstimmung mit Justin mahnt zur Vorsicht, und der Zusammenhang, in welchem diese Aussage über das Werk Christi mit Allem steht, was Hermas sonst über den Glauben und die Werke, über die Busse und über die Gebote Gottes sagt, macht es zweifellos, dass er zwar in keiner Weise einer judenchristlichen Richtung huldigt, dagegen trotz vieler evangelisch klingender Redewendungen, die er im Munde führt, durchaus von der gesetzlichen Denkweise beherrscht ist, der wir bei Justin und bei Pseudo-Clemens begegnet sind, und die wir als specifisch heidenchristliche erkannt haben.

Dass er den Sohn Gottes „das Gesetz Gottes“ nennt, „welches verkündet ist bis an die Enden der Erde“ (Sim. VIII, 3, 2), und dass er von dem grossen Engel Michael, dem Macht gegeben ist über das Volk Gottes, sagt, er habe das Gesetz Gottes dem Volke und denen ins Herz gegeben, die da glauben, verräth an und für sich noch keine tiefere Anschauung vom „Gesetz Gottes“. Wir wissen, dass auch Justin den Sohn Gottes das Gesetz nennt und den Bund.

Während Hermas vom „Evangelium“ niemals redet, bezeichnet er die gesammte göttliche Offenbarung mit Vorliebe als „νόμος“. Sim. I, 5. 6. V, 6, 1—4. Dieses „Gesetz“ enthält, wie alle Gesetze, Forderungen und Verheissungen (ἐντολαί und ἐπαγγελίαι). Die Verheissungen beziehen sich aber nur auf den Lohn für die Erfüllung der Gebote. Sim. I, 7.

Das Christenthum besteht demgemäss wesentlich in der Erfüllung des Gesetzes oder im Gehorsam gegen die Gebote Gottes.

Und doch hat der Glaube auch im Christenthum des Hermas eine hohe Bedeutung. Er wird überall an die Spitze gestellt. Er ist der Gegenstand des ersten Gebots, die oberste Tugend, der Quell aller andern Tugenden und aller guten Werke. Vis. III, 8.

Das ist aber noch kein Beweis für die richtige Schätzung desselben. Es ist nur ein ungeschickter Versuch, ihm die Stellung zu sichern, die ihm nach Anweisung der apostolischen Lehre eingeräumt werden musste. Auch Justin fasste den Glauben in gewissem Sinne als die Summe des Christenthums, als die Voraussetzung aller wahren Gerechtigkeit und als die oberste aller

christlichen Tugenden auf und war doch weit entfernt von dem richtigen Verständniss der apostolischen Lehre.

Es fragt sich doch, worauf der Glaube bezogen und ob anerkannt wird, dass er als solcher die Gerechtigkeit constituire.

Der Glaube ist bei Hermas Glaube an Gott den Schöpfer. Und obgleich er den Glauben entschieden tiefer als Justin fasst und ihn als „Vertrauen und Hoffnung auf Gott“ definirt, so dass sein Gegentheil die *διψυχία* ist, die Getheiltheit des Herzens und der Zweifel an Gottes Macht und Barmherzigkeit; obgleich er immer wieder betont, dass „Gott in den Herzen derer wohnt“, die an ihn glauben, und den Glauben als eine Gabe vom Himmel und von Gott bezeichnet (*ἄνωθέν ἐστι παρὰ τοῦ κυρίου* Mand. IX, 11): so ist es doch immer nur Glaube (Mand. I), „dass Ein Gott ist, der Alles geschaffen hat aus dem Nichts, dass es sei, und der Alles erfüllt, aber selbst nicht erfassbar ist (*πάντα χωρῶν, μόνος δὲ ἀχώρητος ὤν*)“. Der Glaube an den Einen Gott, den Schöpfer, ist der Inhalt des ersten Gebots, dessen Erfüllung das Abthun aller Bosheit und das Anthun aller Tugend und Gerechtigkeit und das Leben mit Gott (*ζήσῃ τῷ θεῷ*) nach sich zieht. Dieser Glaube wird als eine Leistung bezeichnet, die wie alle andern die Frömmigkeit und Gerechtigkeit des Menschen zu Wege bringt. Vis. III, 8, 2.

Diese Formulirung des ersten Gebots ist weder aus einer judenchristlichen Denkweise, noch aus antignostischen Tendenzen zu er klären, sondern entspricht genau der Vorstellung vom Glauben überhaupt und vom Gottesglauben insbesondere, der wir überall im Heidenchristenthum begegnen.

Wir wissen, dass damit in keiner Weise eine Geringschätzung, sondern nur eine eigenthümliche Auffassung der Erlösung und der Offenbarung Gottes in Christo verbunden war. So ist es auch bei Hermas. Er bezieht den Glauben häufig genug auf die Barmherzigkeit Gottes. Er fasst ihn als die Gewissheit und Zuversicht auf, dass Gott in seiner grossen Barmherzigkeit denen, die ihre Sünden bereuen und seine Gebote halten, die früheren Sünden vergeben und den Lohn des ewigen Lebens austheilen wird. Vis. II, 2, 8. III, 9, 1. IV, 2, 6. Aber von der Rechtfertigung durch den Glauben im paulinischen Sinne weiss er nichts, weil er unter dem Glauben an die Barmherzigkeit Gottes etwas ganz anderes versteht als der Apostel unter dem Glauben an die Gnade Gottes in Christo, nämlich nur den Glauben daran, dass der Schöpfer-Gott ein barmherziger Gott ist. Dieser Glaube ist in so fern Glaube an den Namen des Sohnes Gottes, als der Sohn Gottes

der Welt kund gethan hat, dass der Schöpfer-Gott die bussfertigen Sünder annimmt, wenn sie sich bekehren und den Ernst ihrer Busse durch einen sündlosen Wandel bewähren. Nicht der Glaube an die Barmherzigkeit, sondern die aus dem Glauben an den barmherzigen Gott folgende Busse macht den Sünder gerecht.

Der Glaube allein genügt so wenig, dass Hermas ausdrücklich diejenigen tadelt, welche nur glauben, „aber nicht über die Wahrheit und über die Gottheit nachdenken“. Mand. X, 4. Es ist denkbar, dass man glaubt und in groben Sünden dahinlebt. Sim. VIII, 9, 1. Auch ist die Möglichkeit vorhanden, dass man im Glauben nur „grösstentheils“ Antheil an der Gerechtigkeit hat, zum Theil aber ungerecht ist. Vis. III, 6. 4.

Da der Glaube an Gott als die oberste Tugend von denen gefordert wird, die entweder gänzlich von Gott abgefallen sind, oder die ihm nur mit getheiltem Herzen (*δίψυχοι*) dienen, so fällt er mit unter den Begriff der *μετάνοια,* welche Hermas fortwährend von den Christen fordert und ihnen zur Pflicht macht. Er versteht unter derselben sowohl die Reue wie die Bekehrung, die Rückkehr zum völligen Glauben wie die völlige Besserung und den Wandel in Gerechtigkeit. Sie ist ihm wie dem Märtyrer und dem Pseudo-Clemens der umfassendste Ausdruck für alle Leistungen, durch welche der Christ sich die Vergebung der Sünden, die Barmherzigkeit Gottes, Gerechtigkeit und ewiges Leben erwirbt. Durch Busse versöhnt der Mensch Gott. Vis. I, 2, 1. Busse aus ganzem Herzen bewirkt es, dass der Name des Sünders eingeschrieben wird in das Buch des Lebens. Vis. I, 3, 2. Sie ist es, die als die Summe aller Frömmigkeit und aller guten Werke die Menschen rettet und erlöst. Vis. II, 3, 2: „es rettet dich, dass du nicht abfällst vom lebendigen Gott. Deine Einfalt und deine grosse Enthaltsamkeit retten dich, wenn du in ihnen verharrst. Selig sind, welche die Gerechtigkeit thun“. Und Mand. IV, 2 heisst es: „die *μετάνοια* ist die grosse Weisheit; denn der Sünder (der Busse thut) erkennt, dass er das Böse gethan hat vor dem Herrn, und seine That geht ihm zu Herzen, und er thut Busse und thut nicht mehr das Böse, sondern reichlich das Gute und er demüthigt seine Seele und kasteit sie“.

Die Busse bewirkt als Reue und als entschlossene Umkehr zu Gott nach Beseitigung aller Getheiltheit des Herzens Vergebung der Sünden, die man vorher begangen hat, sei es vor der Taufe, sei es nach derselben. Vis. II, 1. 2. Die Busse muss beschleunigt werden, denn die Busse der Christen hat eine Grenze und nur die

Heiden haben Zeit bis zum letzten Tage. Vis. II, 2, 5. Mand. IV, 4. Nach Mand. IV, 8 haben die Christen nur Eine Busse.

Sehen wir zunächst ab von dieser für das gesetzliche Heidenchristenthum so überaus charakteristischen Beschränkung der Vergebung auf die „früheren“ d. h. vor der Busse begangenen Sünden, so wird die Busse zwar auf die Wirksamkeit des göttlichen Wortes (ὁ λόγος ὁ δίκαιος) und des h. Geistes (τὸ πνεῦμα ἅγιον) zurückgeführt, aber das die Busse bewirkende göttliche Wort wird immer und ausschliesslich als Gebot (ἐντολή) vorgestellt, so dass Busse thun oder glauben oder gerecht leben (Vis. II, 2, 7. IV, 2, 5) immer so viel ist, wie „die Gebote Gottes erfüllen“. Mand. XII, 4. Vgl. Mand. XII, 2.

Dabei geht Hermas von der Voraussetzung aus, dass der Sünder nach der Busse oder vielmehr als wahrhaft Bussfertiger vollkommen gerecht leben, ja dass er noch mehr thun könne, als das Gesetz Gottes von den Menschen verlangt. Wer seine Güter verkauft und den Wittwen und Waisen dient, wer anstatt der zeitlichen Güter ewige Güter erwirbt, die in der zukünftigen Gottesstadt Geltung haben, der wird „nachdem er alle Gebote erfüllt und dem Herrn gedient hat“, das Erbe empfangen. „Wenn du aber etwas Gutes thun wirst über das Gebot Gottes hinaus (ἔκτος τῆς ἐντολῆς τοῦ θεοῦ), so wirst du dir eine noch grössere Herrlichkeit (δόξαν περισσοτέραν) erwerben und wirst ἐνδοξότερος (wohlgefälliger?) sein bei Gott, als du sonst gewesen wärest.“ Zu diesen übergesetzlichen Leistungen gehört das Fasten, wenn man den Betrag der ersparten Mahlzeit (τὴν ποσότητα τῆς δαπάνης) den Wittwen und Waisen zuwendet. Sim. V, 3.

Dass wir hier „den Anfang einer doppelten Ethik haben“, erkennt auch Zahn S. 177 an. Trotzdem soll Hermas der Repräsentant eines verhältnissmässig lauteren apostolischen Christenthums sein. Diese Ansicht lässt sich nur durchführen, wenn man dem Verfasser des „Hirten“ Gedanken unterschiebt, die sich in den Zusammenhang seiner Theologie nicht eingliedern lassen. Viel natürlicher ist es, die Lehre von einer über das Gesetz hinausgehenden Frömmigkeit aus der Veräusserlichung des Begriffs der Gerechtigkeit abzuleiten, die dort eintreten muss, wo man von der Gerechtigkeit aus dem Glauben nichts und nur von der Gerechtigkeit durch wahre Busse etwas weiss. Es ist wahr, dass Hermas den Glauben nicht mit „der Annahme von Lehrsätzen“ identificirt, sondern als „sittliche That“ zu würdigen weiss und als „Vertrauen auf Gott und Hoffnung auf den Herrn“ definirt; aber das schützt ebenso wenig vor der gesetzlichen Auffassung des

Christenthums, wie seine an die paulinische und christliche Glaubensmystik erinnernde Formel: „Gott wohnt in den Herzen der Gläubigen“. Denn dieses Wohnen Gottes macht nicht gerecht, sondern verpflichtet nur zur Erfüllung des Gesetzes und ermöglicht dieselbe.

Der heidenchristlich gesetzlichen und moralisirenden Denkweise entspricht auch Alles, was Hermas über die Taufe sagt.

Ihr wird ein ausserordentliches Gewicht beigelegt. Die Kirche ist auf dem Wasser gebaut. „Durch das Wasser ist das Leben der Christen gerettet worden und wird durch dasselbe gerettet werden.“ Vis. III, 3, 5.

Die Taufe ist ein Siegel (σφραγίς), das der Mensch unverletzt bewahren muss. Sim. VIII, 6, 3. Ohne die Taufe ist es unmöglich in das Reich Gottes einzugehen; denn man muss in das Wasser hinabsteigen, um lebendig gemacht zu werden und den Tod (νέκρωσις) des früheren Lebens abzulegen. „Bevor der Mensch den Namen des Sohnes Gottes oder das Siegel des Sohnes Gottes trägt, ist er todt. Wenn er aber das Siegel empfängt, legt er den Tod ab und empfängt das Leben. Das Siegel aber ist das Wasser. In das Wasser steigen sie als Todte herab und steigen heraus als Lebende. Sim. IX, 16, 2—4. Die Taufe, als das Eine Siegel, welches alle Gläubigen von den Aposteln empfangen haben, bewirkt Einheit des Sinnes, Einheit des Glaubens und der Liebe.

Diese Bedeutung hat die Taufe, weil sie „die früheren Sünden“ tilgt. In der Taufe handelt Gott mit dem Menschen; denn „nur Gott ist es möglich, Heilung der früheren Vergehungen, die man aus Irrthum begangen hat, zu verleihen“. Sim. V, 7, 3. 4.

Vergebung wird nur denen zu Theil, die Busse gethan haben. Und es giebt in der Regel nur eine einzige Busse, welche Vergebung der Sünden nach sich zieht; das ist die Busse für die vor der Taufe begangenen Sünden. „Es giebt keine andere Busse, als die, da wir in das Wasser steigen und Vergebung der Sünden empfangen.“ Mand. IV, 1. 2.

„Wer die Vergebung der Sünden empfangen hat, darf nicht mehr sündigen, sondern muss in Heiligkeit leben.“ Mand. IV, 1. 2. Die Vergebung in der Taufe ist an die Bedingung geknüpft, dass der Mensch fortan die Gebote Gottes erfülle. Mand. IV, 4, 4. Sim. V, 7, 3. 4.

Trotz dieser Regel eröffnet Hermas denen, die nach der Taufe gesündigt haben, doch auch die Möglichkeit einer nochmaligen, aber nur einer einmaligen Busse. Mand. IV, 3. Aber mit der

Wirkung dieser Busse verhält es sich anders, als mit der Busse für die vor der Taufe begangenen Sünden. „Wenn sie (nach der Taufe sündigen und) Busse thun, so werden ihnen die Sünden nicht sogleich (εὐθύς) gänzlich (παντελῶς) vergeben, sondern der Büssende muss seine Seele peinigen und sich in all seinem Thun demüthigen. Und wenn er die Trübsal, die über ihn kommt, erträgt, dann wird der, welcher das All geschaffen (!) und mit Kräften erfüllt hat, sich seiner ganz (πάντως) erbarmen und ihm eine Art Heilung (ἴασίν τινα) geben. Sim. VII, 4 *).

Mag nun die Vergebung in der Taufe für die erste Busse vollständig, oder nach der Taufe für die zweite Busse nur zum Theil verliehen werden, immer ist sie nur unter der Bedingung gültig, dass der Mensch nach derselben Leib und Seele vor Befleckung bewahrt, die Gebote Gottes erfüllt und die Gerechtigkeit thut. Sim. VII, 7, 4.

Man kann nach solchen Aeusserungen gar nicht mehr im Zweifel darüber sein, dass Hermas von der Vergebung der Sünden nur eine verworrene und genau die Vorstellung hat, von der auch Justin beherrscht ist.

Wenn die Beschränkung der Sündenvergebung auf die früheren Sünden unzweifelhaft den Beweis liefert, dass man von dem Gnadenbunde, den Gott in der Taufe mit jedem bussfertigen Sünder schliesst, keinen richtigen Begriff hat: so lässt sich an Hermas am deutlichsten beobachten, woher jene Unfähigkeit, den Grundgedanken des apostolischen Christenthums zu fassen, stammt, und zu welchen Irrthümern sie führt. Nicht nur hält Hermas mit peinlicher Consequenz den Gedanken fest, dass Taufe und Busse nur die früheren Sünden tilgen, sondern er zeigt sich auch von dem Gedanken beherrscht, dass die Gnade immer nur so weit reiche, wie die Busse. Mit der grössten Aengstlichkeit wird der Antheil Gottes an der Rechtfertigung des Sünders abgegrenzt. Gott beruft zur Busse, stellt die Vergebung der bereuten Sünde in Aussicht und vergiebt die früheren Sünden. Ausdrücklich bemerkt Hermas, es sei einzig und allein Gottes Sache, frühere Sünden zu vergeben. Der Mensch kann, das ist seine Meinung, geschehenes Unrecht nicht ungeschehen machen. Aber trotzdem wird die Ver-

*) Fast regelmässig führt Hermas die Vergebung der Sünden auf den Gott zurück, der die Welt geschaffen hat. So besonders Sim. IX, 23, 4: ὁ θεὸς καὶ κύριος ἡμῶν ὁ πάντων κυριεύων καὶ ἔχων πάσης τῆς κτίσεως αὐτοῦ τὴν ἐξουσίαν οὐ μνησικακεῖ τοῖς ἐξομολογουμένοις τὰς ἁμαρτίας, ἀλλ' ἵλεως γίνεται.

gebung der früheren Sünden der Art von der Busse abhängig gemacht, dass man sieht, wie es im Grunde doch die Busse selbst ist, welche das geschehene Unrecht tilgt. Darum wird auch sofort eingeschärft, die Vergebung der früheren Sünden habe nur Geltung, wenn wirkliche Besserung und zwar sündloses Leben nach der Busse oder Taufe eintrete. Und so wenig erstreckt sich der in der Taufe geschlossene Bund der Gnade auf das ganze Leben des Menschen, dass jede spätere Sünde durch eine besondere Busse gesühnt werden muss. Ja die Vergebung der späteren Sünden wird so genau nach dem Maasse der geleisteten Busse bemessen, dass Gott „nicht sogleich gänzlich" vergiebt, sondern gewissermassen abwartet, bis das gehörige Maass der Selbstpeinigung eingetreten ist. In diesem Zusammenhange ist es begreiflich, dass Hermas bemüht ist, einen Termin für die Busse ausfindig zu machen, ohne dass er im Stande wäre, zu klaren Bestimmungen zu gelangen. Und es kann nicht Wunder nehmen, dass er bei seiner Art, göttliche Gnade und menschliche Leistung gegen einander abzuwägen, schliesslich zu dem Resultat kommt, dass der Mensch nicht nur das Gesetz Gottes erfüllen, sondern auch noch mehr als das Gesetz verlangt thun könne, und dafür einen höheren Lohn zu erwarten habe.

Es ist vielleicht zufällig, dass Hermas das Wort „Gnade" (χάρις) niemals braucht und immer nur von dem Erbarmen Gottes redet, aber es ist bezeichnend für seine Denkweise.

Wie man angesichts dieser ganzen Gedankenreihe hat behaupten können, Hermas sei der Repräsentant eines verhältnissmässig lauteren apostolischen Christenthums, ist nicht recht begreiflich. Er steht vielmehr, trotz vieler evangelisch klingenden Redewendungen, unter denen die von der Einwohnung Gottes in den Herzen der Gläubigen durch den h. Geist die bedeutsamste ist, wesentlich auf dem Standpunkte Justins des Märtyrers. Und es ist für die Beurtheilung dieser von Justin, Pseudo-Clemens und Hermas vertretenen und auch bei Clemens und Barnabas schon wahrnehmbaren Denkweise von höchstem Interesse, dass sie sich nicht nur bei dem philosophisch geschulten Griechen Justin, sondern auch bei einem Römer findet, dem jede genauere Kenntniss der philosophischen Systeme abgeht.

Es wäre voreilig, die christliche Gemeinde, in welcher Hermas aufgewachsen ist, für seine Denkweise im Einzelnen verantwortlich zu machen. Aber je weniger philosophische Schulung seine lediglich auf praktische Ziele gerichtete Schrift verräth, desto näher liegt die Vermuthung, dass auch die Laienschaft in den

heidenchristlichen Gemeinden zu der moralistischen und gesetzlichen Auffassung des Christenthums hinneigte, von der Justin und Hermas beherrscht sind.

Was Justin und Hermas von einander unterscheidet, kommt im Grunde nur auf Rechnung ihres verschiedenen Bildungsgrades und der verschiedenen Tendenz ihrer Schriften. Justin ist philosophisch wie theologisch besser unterrichtet. Er denkt consequenter und hat darum, trotz Anlehnung an die Schriften der Propheten und Apostel und trotz des Gebrauchs der christlichen Sprache, schon mehrfach auf die christlichen Redewendungen Verzicht geleistet, die mit seiner Denkweise sich nicht reimen wollen. Hermas ist weniger gebildet, weniger schriftgelehrt, ohne Interesse für das Theoretische der Lehre, einzig und allein erfüllt von seiner praktischen Aufgabe, und demgemäss in seiner Redeweise weniger consequent. Einerseits schliesst er sich dem christlichen Sprachgebrauche enger an als Justin, andererseits lässt er sich in seinem Eifer zu Aeusserungen hinreissen, die mehr als irgend ein Wort Justins den Eindrang fremdartiger Anschauungen in das Christenthum verrathen *).

Es ist unter solchen Umständen von Interesse, zum Schluss zu fragen, wie sich die Christologie des Hermas zu der Justins verhält.

Ohne uns auf die verschiedenen Deutungen der Christologie des Hirten an dieser Stelle einzulassen, stellen wir die entscheidenden Aeusserungen des Verfassers zusammen.

Zum ersten Male redet er in ausführlicherer Weise vom Sohne Gottes im dritten Theil bei Gelegenheit der Deutung des 5. Gleichnisses. „Der Acker ist die Welt. Der Herr des Ackers ist der, welcher Alles geschaffen und gefertigt und mit Kräften erfüllt hat. Der Sohn ist der heil. Geist. Der Knecht ist der Sohn Gottes. Die Weinstöcke sind dieses Volk, das er selbst gepflanzt hat.“

Der Sohn hat die Engel bestellt über die Weinstöcke, dass sie dieselben bewahren. Er hat ihre Sünden gereinigt, indem er viel gearbeitet und Mühe erduldet hat. Er ist der Herr des Volks, der alle Gewalt von seinem Vater und die Herrschaft über sein Volk empfangen hat.

---

*) Beiläufig sei darauf hingewiesen, dass Hermas genau so wie Justin, den Hauptschaden des Heidenthums darin sieht, dass es den Schöpfer-Gott nicht erkannt hat. Sim. IV, 4: *οἱ μὲν γὰρ ἁμαρτωλοὶ καυθήσονται, ὅτι ἥμαρτον καὶ οὐ μετενόησαν· τὰ δὲ ἔθνη καυθήσονται, ὅτι οὐκ ἔγνωσαν τὸν κτίσαντα αὐτούς.* Vgl. indess Röm. 1, 20.

„Zum Rathgeber in Betreff des Erbes, das der Knecht empfangen sollte, hat der Herr (Gott) den Sohn genommen und die herrlichen Engel.“ „Den heiligen Geist, der vorher existirte (*τὸ προόν*), der die gesammte Schöpfung geschaffen hat, hat Gott wohnen lassen im Fleische, das er erwählte (*κατῴκισεν ὁ θεὸς εἰς σάρκα ἣν ἠβούλετο*). Und dieses Fleisch, in welches der h. Geist gepflanzt worden ist, diente dem Geiste vortrefflich, indem es in Reinheit und Heiligkeit wandelte und in keiner Weise den Geist befleckte. Und weil es gut und heilig wandelte und mit dem Geiste Mühe erduldete und in jedem Werke mitwirkte, indem es kräftig und tüchtig lebte, wurde es mit dem Geiste zum Genossen desselben erwählt . . . ., damit es, nachdem es dem Geiste tadellos gedient hatte, einen Ort zum Wohnen habe, und damit es nicht den Anschein gewönne, als sei es seines Lohns verlustig gegangen. Denn jedes Fleisch, das unbefleckt und rein erfunden wird und in welchem der h. Geist Wohnung gemacht hat, wird Lohn empfangen. Sim. V, 6, 4—6.

Sim. IX, 1, 1 heisst es damit übereinstimmend: „jener h. Geist (der in der Gestalt der Kirche mit Hermas geredet hat) ist der Sohn Gottes“.

Sim. IX, 12, 1 ff.: „der Fels und das Thor ist der Sohn Gottes. Der Fels ist alt und das Thor ist neu. Denn der Sohn Gottes ist früher entstanden als seine ganze Schöpfung (*πάσης τῆς κτίσεως αὐτοῦ προγενέστερός ἐστι*), so dass er der Rathgeber des Vaters bei seiner Schöpfung war. Daher ist er auch alt. Das Thor ist neu, weil es am Ende der Tage der Vollendung offenbar wurde, damit durch dasselbe Alle eingingen in das Reich Gottes, welche gerettet werden sollten. Denn Niemand wird in das Reich Gottes eingehen, der nicht den Namen seines Sohnes empfängt“. Der Sohn ist der von Gott Geliebte (*ἠγαπημένος ὑπ᾽ αὐτοῦ*).

Man muss aber, um in das Reich Gottes einzugehen, nicht nur den Namen des Sohnes Gottes annehmen, sondern auch „die Kräfte des Sohnes Gottes, die heiligen Geister, die den Menschen mit der Kraft des Sohnes Gottes bekleiden (ausrüsten)“. Sim. IX, 13, 2. „Alle die, welche an den Herrn glauben durch seinen Sohn und mit den Geistern (des Sohnes) bekleidet sind, werden Ein Geist und Ein Leib sein.“ IX, 13, 5.

„Der Name des Sohnes Gottes ist gross und unerfassbar (*ἀχώρητον*); er trägt die ganze Welt. Wenn die ganze Schöpfung durch den Sohn Gottes gestützt und gehalten wird, so wird er auch die, welche von ihm berufen sind und die seinen Namen tragen, halten und tragen. Er ist ihr Grundstein geworden und

gerne trägt er sie, weil sie sich nicht schämen, seinen Namen zu tragen. Sim. IX, 14, 5.

Nach diesen Aeusserungen steht vor Allem fest, dass Hermas so wenig wie Justin durch das mangelhafte Verständniss der christlichen Heilslehre und durch seine gesetzliche Denkweise gehindert wird, das Heil einzig und allein vom Sohne Gottes zu erwarten, und Leben und Seligkeit vom Glauben an ihn abhängig zu machen. Der „Name des Sohnes Gottes“ ist auch ihm der Name, ausser welchem kein anderer den Menschen gegeben ist, dass sie selig werden.

Im Uebrigen muss man bei den Aussagen über die Person Christi diejenigen unterscheiden, in denen einfach das gemeinsame Bekenntniss aller Christen ausgedrückt ist, und die, in denen er den Versuch macht, das Wesen des Erlösers und seine übermenschliche Natur und unerforschliche (*ἀχώρητος*) Herrlichkeit zu beschreiben.

Was die ersteren betrifft, so können wir aus Hermas entnehmen, dass die Christenheit so sehr in dem Glauben an den „Sohn Gottes“ lebte und webte, dass gegen diesen Namen fast der Name „Jesus Christus“ zurücktrat. Jener Name umfasste den ganzen christlichen Glauben. Der Sinn dieses Prädikats war damit angegeben, dass man bekannte, der Sohn Gottes sei vor der ganzen Welt entstanden (*προγενέστερος πάσης τῆς κτίσεως*); Gott habe unter seinem Beirath und durch ihn die Welt geschaffen; der Sohn trage und stütze oder erhalte die ganze Welt und erfülle sie mit Kräften. Ohne Zweifel ist Hermas auch der Meinung, dass Gott durch den Sohn allen Menschen die *ἐξουσία* gegeben hat, über die Welt zu herrschen, die Gebote Gottes zu befolgen und sich die grosse Herrlichkeit und Freude bei Gott im ewigen Leben zu erwerben (*ζωὴν περιποιήσασθαι*).

In dieser Aussage wie in allen bisher namhaft gemachten stimmt Hermas der Sache nach mit Justin überein, wenn auch seine Ausdrucksweise weniger präcis ist.

Anders verhält es sich mit seinen Versuchen, die doppelte Natur des Erlösers zu beschreiben. Sie legen Zeugniss ab von der Unsicherheit der dogmatischen Begriffe und von der völligen Freiheit, sich die „Lehre“ vom Sohne Gottes so oder anders zurechtzulegen, wenn man nur an den „Sohn Gottes“ glaubte.

Der Sohn Gottes ist der h. Geist und als h. Geist präexistirend und bei der Schöpfung betheiligt. Sofern der heilige Geist das Fleisch angenommen oder im Fleische Wohnung gemacht hat, ist er der Sohn Gottes, welcher die Welt erlöst. Einmal unter-

scheidet Justin im Gleichnisse ausdrücklich den Knecht oder den Sohn Gottes von dem Sohne (im Gleichniss) oder vom h. Geiste.

Hermas identificirt also den Sohn Gottes nach der göttlichen Seite seines Wesens mit dem h. Geiste *). Das geschieht, weil die göttliche Natur Christi jedenfalls zu der geistigen Seite seines Wesens gehört. Als ein pneumatisches Wesen, das in innigstem Zusammenhange mit Gott steht, ist er *πνεῦμα ἅγιον* und zwar „der h. Geist".

Auf eine klare Unterscheidung zwischen dem heiligen Geiste, dem die trinitarische Formel eine selbständige Stellung neben dem Sohne anweist, und dem Sohne, welcher der h. Geist ist, kommt es ihm nicht an **).

Ist Christus seiner göttlichen Natur nach heiliger Geist, so ist er seiner menschlichen Natur nach „Fleisch"; doch bleibt es zweifelhaft, ob Hermas unter „Fleisch" die ganze menschliche Natur oder nur die Leiblichkeit verstanden hat. Da er von Verdiensten des Fleisches Christi redet, scheint er auch die geistige Seite des menschlichen Wesens in die Bezeichnung „*σάρξ*" einzuschliessen. Ein Interesse an präcisen Begriffsbestimmungen in dieser Richtung hat er nicht. Wichtig ist ihm nur in Rücksicht auf die Gnostiker, die er Sim. VIII, 6, 4 und IX, 22 im Auge hat, dass der göttliche Geist wahrhaft im „Fleisch" erschienen ist.

Es ist allerdings auffallend, dass Hermas trotz dieser Lehre mit Entschiedenheit die Einwohnung des h. Geistes in den Herzen der Gläubigen betont, und sich wiederholt der Wendung bedient, Gott wohne durch den h. Geist in denen, deren Herz durch die Busse geläutert und ein „reiner Ort" geworden ist. Daraus folgt aber keineswegs, dass er doch einen Unterschied mache zwischen dem h. Geist, der in Christo Fleisch geworden ist, und dem h. Geiste, der in den Gläubigen wohnt. Er denkt sich vielmehr die Einwohnung des h. Geistes in den Herzen der Menschen als Ausrüstung derselben mit den „Geistern" oder „Kräften" des Sohnes Gottes. Mand. III. Sim. IX, 12. 13.

Es ist also der Sache nach auch in diesen Stücken kein so grosser Unterschied zwischen der Denkweise Justins und der des

---

*) Vgl. über die Christologie des Hermas und über die betreffende Literatur A. Harnack, PP. ap. opp. t. III. p. 150—153, p. 156 ss. Zahn S. 139 ff. und 245 ff. fasst die Lehre des Hermas anders auf.

**) Auch Justin nennt den Sohn Gottes *πνεῦμα ἅγιον* Ap. I, 33. 75. B; doch unterscheidet er „den prophetischen Geist" von dem Sohne Gottes, der „heiliger Geist" ist.



Hermas. Die „heiligen Geister“ oder „Kräfte des Sohnes Gottes“ spielen hier dieselbe Rolle, wie bei Justin die Einwohnung „des ganzen Logos“. Justin ist ausser Stande, dem h. Geiste neben dem Logos eine Stellung im Werke der Bekehrung anzuweisen, unterscheidet aber wenigstens im Anschluss an die Taufformel den Sohn und den h. Geist. Hermas dagegen lässt die Einwohnung Gottes in den Herzen der Gläubigen durch den h. Geist ermittelt sein, vermag aber den Unterschied zwischen der göttlichen Natur Christi und dem h. Geiste nicht festzuhalten.

Dass sich bei Hermas weder eine Spur von der Logoslehre noch die Lehre vom „anderen Gotte“ findet, bezeichnet keine sachliche Differenz; denn nicht auf diese theologischen Ausführungen des Christusglaubens, sondern einzig und allein darauf kam es an, dass man den Glauben an den wahren und Einen Gott, den Schöpfer der Welt, und an seinen Sohn, den Erlöser der Welt bekannte. Und hierin trifft der Bussprediger mit dem Apologeten des Christenthums zusammen.

Was das Verhältniss des Hirten zu den übrigen apostolischen Vätern betrifft, so berührt er sich, wie Harnack („der sogen. II. Brief des Clemens“ Brieger, Zeitschrift f. Kgesch. a. a. O.) gezeigt hat, am meisten mit dem Pseudo-Clemens. Wenn letzterer den Beweis liefert, dass die gesetzliche Denkweise in der Gemeinde bald nach Justin und unabhängig von ihm Boden gewonnen hatte, so lässt sich aus dem Hirten des Hermas entnehmen, dass die Bedingungen für das Ueberhandnehmen derselben auch schon vor Justin vorhanden waren, und dass es nur eines griechisch gebildeten Mannes bedurfte, um sie zur Blüthe gelangen zu lassen. Erst bei Justin wird sie ihrer ganzen Natur nach vollkommen kenntlich.

Anhang: Die Fragmente aus Justins Schriften.

Otto hat im Corp. Apoll. III. ed. II. p. 209 ss. einige schon von Anderen gesammelte Fragmente aus Justins verloren gegangenen Schriften zusammengestellt. Einige derselben sind zweifellos echt, andere dagegen müssen aus äusseren oder inneren Gründen dem Märtyrer abgesprochen werden *).

*) Ich berühre einige derselben an dieser Stelle, weil es sich in diesem Theil meiner Schrift darum handelt, durch Vergleichung Justins mit seinen Vorgängern und Zeitgenossen zu ermitteln, ob sein christlicher Standpunkt ein singulärer und individueller war, oder ob Justin eine in der Christen-

Die Fragmente, die echt sind, sind Stücke des verloren gegangenen Syntagma's Justins, näher des gegen Marcion gerichteten Abschnitts desselben, und liefern den Beweis, dass der Märtyrer in seiner Polemik gegen die Häretiker wesentlich denselben Standpunkt behauptet, den er in der Polemik gegen Heiden und Juden eingenommen hat. Dadurch ist aufs neue festgestellt, dass seine Auffassung und Darstellung des Christenthums nicht durch den apologetischen Charakter seiner uns erhaltenen Schriften bedingt ist, sondern unter allen Umständen festgehalten wurde.

Ein anderes Fragment (Otto N. IX), das ich nicht für echt halten kann, ist darum von Interesse, weil es zeigt, wie sicher und mit welcher Entschiedenheit sich nach Justin die Christen der griechischen Kirche in den Anschauungen bewegten, die er zum ersten Male im Zusammenhange entwickelt hat.

Fassen wir das Fragment N. II ins Auge, so haben wir zweifellos ein Stück des Syntagma's vor uns; denn Irenäus (adv. haer. IV, 6, 2) citirt diesen Abschnitt mit den Worten: „Sehr gut sagt Justin in dem Syntagma gegen Marcion." Es lautet in der Abgrenzung, welche Otto in Uebereinstimmung mit fast allen Herausgebern empfiehlt, nach dem Referat des Euseb. (h. e. IV, 18) und nach der alten lateinischen Version der Schrift des Irenäus: „Auch dem Herrn selbst würde ich nicht glauben, wenn er einen andern Gott lehrte neben und ausser dem Schöpfer (*παρὰ τὸν δημιουργόν*), der uns gemacht hat und ernährt (factorem et nutritorem nostrum). Weil aber der eingeborne Sohn von dem Einen Gott, der sowohl die Welt gemacht, als auch uns (Menschen) gebildet hat (plasmavit), der Alles erhält und regiert, zu uns gekommen ist, seine Schöpfung in sich zusammenfassend (suum plasma in semet ipsum recapitulans), so ist mein Glaube an ihn (ad eum) fest und meine Liebe zum Vater (erga patrem dilectio) ohne Wanken, denn Gott selbst reicht uns Beides (Glauben und Liebe) dar."

Der Glaube an den Schöpfer-Gott ist also auch hier wieder das Fundament und die Summe nicht nur der Religion, sondern auch des Christenthums. An der Anerkennung des Schöpfer-Gottes ist jede religiös-sittliche Wahrheit zu messen. Und Christus ist darum als der eingeborne Sohn Gottes anzuerkennen, weil er sich kund

heit und zwar in den heidenchristlichen Gemeinden herrschende oder doch aufkeimende Richtung vertrat. Zur Entscheidung dieser Frage liefern einige der erwähnten Fragmente, echte wie unechte, nicht unwichtiges Material.

thut als den, der vom Schöpfer-Gott gekommen ist, und der ihn der Welt bekannt macht und zu ihm hinführt.

Der Grundirrthum der Häresie besteht demnach darin, dass sie den Schöpfer-Gott nicht gelten lässt und einen Sohn Gottes lehrt, der nicht von dem Schöpfer-Gott kommt.

Wenn sich auch gegen die Richtigkeit dieser Gedanken vom biblischen Standpunkte nichts einwenden lässt, so entspricht doch die Formulirung derselben genau derjenigen Anschauung von Gott, vom Glauben an Gott und an den Sohn Gottes, und von dem Zwecke seiner Sendung, der wir überall bei Justin begegnen; und seine Anschauungsweise weicht von der apostolischen und biblischen ab.

Auch das Prädikat „*μονογενὴς υἱός*", das Justin hier dem Sohne Gottes giebt, ist nur gewählt, um den engen Zusammenhang zwischen dem Einen Sohne Gottes und dem „Einen Gott" hervortreten zu lassen, und den gnostischen Gedanken, dass ein anderer Sohn neben Christus und ein anderer Gott neben dem Schöpfer existire, abzuschneiden.

In den später als das Syntagma abgefassten, gegen Heiden und Juden gerichteten, Schriften macht Justin seltsamer Weise von dieser Bezeichnungsweise Christi keinen Gebrauch. Nur einmal sagt er (Dial. 105, 332. C.), Psalm 22, 21 deute mit der Wendung „*τὴν μονογενῆ μου (ψυχήν)*" auf den *μονογενὴς τῷ πατρὶ τῶν ὅλων*.

Gleichfalls in der Absicht, die Einheit von Erlösung und Schöpfung, des erlösenden Sohnes und des Schöpfer-Gottes zu betonen, sagt Justin von der Erlösung: „der eingeborne Sohn des Einen Gottes, der uns gebildet hat (plasmavit), kam zu uns, seine Schöpfung in sich zusammenfassend."

Von der „recapitulatio" oder *ἀνακεφαλαίωσις* ist in Justins späteren Schriften nicht mehr die Rede. Dagegen spielt dieser Gedanke bei **Irenäus** bekanntlich eine grosse Rolle*). Er hat offenbar die Worte Justins vor Augen, wenn er sagt (III, 22, 2): *ταῦτα γὰρ πάντα σύμβολα σαρκὸς τῆς ἀπὸ γῆς εἰλημμένης, ἣν εἰς αὐτὸν ἀνακεφαλαιώσατο, τὸ ἴδιον πλάσμα σώζων.* Und V, 1, 2: *εἰ μὴ τὴν ἀρχαίαν πλάσιν τοῦ Ἀδὰμ εἰς ἑαυτὸν ἀνεκεφαλαιώσατο.* Ebenso IV, 28, 1: *διὰ τοῦτο καὶ ὁ κύριος ἡμῶν ἐπ' ἐσχάτων τῶν καιρῶν ἀνακεφαλαιωσάμενος εἰς αὐτὸν τὰ πάντα* **).

---

*) Vgl. adv. haer. I, 3, 4. I, 10, 1. III, 21, 10. III. 22, 1. IV, 40, 3. V, 29, 2.

**) Vgl. III, 18, 1: sed quando incarnatus est et homo factus longam

Die „recapitulatio" ist derjenige Ausdruck für „Erlösung", der in kräftigster Weise hervortreten lässt, dass sie Vollendung und Wiederherstellung der Schöpfung ist. Darum hat derselbe seine Stelle in der Polemik gegen die Gnosis, welche Schöpfung und Erlösung auseinanderreisst.

Wenn dieser Ausdruck von Justin stammt, so kann er bei Irenäus nicht schlechtweg aus Eph. 1, 10 erklärt werden, sondern muss der Denkweise angepasst werden, die sich durch Justins Erlösungslehre hindurchzieht.

Da nun bei Justin die *σωτηρία* wesentlich in der Austheilung des ewigen Lebens an die sterblich geschaffene und um der Sünde willen dem natürlichen Geschick des Todes verfallene, durch Christus aber zur Gerechtigkeit bekehrte Welt besteht: so ist „recapitulatio" bei Justin nichts Anderes, als die Vollendung der Schöpfung, die sich dadurch vollzieht, dass der Gottessohn, durch den Gott die Welt geschaffen hat, in seine Schöpfung hineintritt, das geschaffene Wesen und namentlich das Fleisch oder die menschliche Natur an sich nimmt, und der Creatur, soweit sie sich im Glauben an ihn der Gerechtigkeit zuwendet, das ewige und unsterbliche Leben austheilt. So wird die Welt, nachdem sie von ihm bekehrt ist, durch ihn der Unsterblichkeit theilhaft. Sie ist vollendet, und Ziel und Zweck der Schöpfung ist erreicht.

Die Abweichung von der apostolischen Lehre liegt darin, dass die Menschwerdung des eingebornen Sohnes nicht durch die Sünde motivirt ist. Die Beziehung derselben auf die Sünde ist nicht ausgeschlossen, tritt aber zurück gegen den Gedanken, dass die Erlösung durch Austheilung des unsterblichen Lebens Vollendung der Schöpfung ist. Dem Märtyrer ist es im Gegensatz zur Gnosis von höchster Wichtigkeit den Gedanken einzuprägen, dass die Erlösung aus den Banden der Endlichkeit und Sichtbarkeit, der Sünde, des Leidens und des Todes und der Besitz des ewigen und unsterblichen Lebens nur von dem Gott erwartet werden könne, der die Welt geschaffen und ins Dasein gerufen hat.

Was er gegen die Gnosis geltend macht, ist ihm, wie wir gesehen haben, auch abgesehen von diesem Gegner von der höchsten Bedeutung. Vom Glauben an die Unsterblichkeit oder an die Auferstehung von den Todten hängt Religion und Sittlich-

---

hominum expositionem in se ipso recapitulavit, in compendio nobis salutem praestans, ut quod perdideramus in Adam i. e. secundum imaginem et similitudinem Dei esse, hoc in Christo Jesu reciperemus.

keit ab. Das ist der wesentliche Vorzug der christlichen Religion vor jeder andern, dass sie als Glaube an den ins Fleisch gekommenen Sohn des Schöpfer-Gottes die Gewissheit wirkt, es werde die Frömmigkeit und Gerechtigkeit von dem Schöpfer-Gott durch Austheilung des ewigen und unsterblichen Lebens belohnt werden. Die Gerechtigkeit der Heiden war trotz aller Erkenntniss des Guten und Bösen unvollkommen, weil sie der sicheren Erkenntniss entbehrten, dass der Schöpfer die Gerechten unsterblich machen und die Ungerechten der ewigen Pein überantworten werde.

Wenn Justin so dachte, konnte er sein Bekenntniss zu dem, „der seine Schöpfung in sich recapitulirte“ mit den Worten schliessen: „darum ist mein Glaube an ihn fest und meine Liebe zum Vater ohne Wanken; denn Gott selbst ist es, der uns beides darreicht (ermöglicht).“ Glaube und Liebe beziehen sich nicht auf den Gott, der Sünde vergiebt und gerecht macht, sondern auf den, der durch die Menschwerdung des unsterblichen Sohnes Gottes, des Bürgen unserer Unsterblichkeit die Welt aus dem Tode rettet und der Vollendung entgegenführt *).

Das Fragment N. III, das sich ebenfalls bei Irenäus (V, 26, 2) findet, führt den Gedanken aus, dass der Satan erst nach der Parusie Christi (im Fleisch) zur „Gotteslästerung“ fortgeschritten sei, weil er seine Verdammniss (*κατάκρισις*) nun erst klar erkannt habe. Vor der Erscheinung Christi war sie ihm verborgen, weil er die parabolische und allegorische Redeweise der Propheten nicht verstand. Jetzt weiss er „aus den Worten Christi und der Apostel“ klar und deutlich (manifeste) „dass ihm das ewige Feuer bereitet ist, weil er aus freiem Willen von Gott abgefallen ist, und dass dieselbe Strafe diejenigen treffen wird, welche ohne Busse in der Apostasie beharren. Nun lästert er durch einen solchen Menschen (Marcion) den Gott, der das Gericht verhängt. Er thut es wie Einer, der schon verdammt ist und die Sünde seiner Apostasie seinem Schöpfer aufbürdet und nicht seinem (eigenen) Willen und seiner Gesinnung“.

Diese Auseinandersetzung stimmt in jeder Hinsicht mit dem Urtheil überein, welches Justin in den Apologien und im Dialoge über die Häretiker fällt, sofern er sie als die schlimmsten Werkzeuge Satans betrachtet.

Von besonderem Interesse ist es, dass Justin sich hier, den

*) Auffallend ist es, dass Justin hier von der dilectio ergo patrem redet und in seinen späteren Schriften so selten (vgl. Ap. II, 14) von der Liebe zu Gott spricht.



Häretikern gegenüber auf „die Worte Christi und der Apostel“ beruft, wie er es in dieser Weise sonst nicht thut. Daraus folgt, dass die sonst gewöhnliche Berufung auf die Worte Christi „und der Propheten“ durch die apologetische Haltung Justins bedingt ist, und keine Zurücksetzung der Apostel involvirt. Sobald es sich darum handelt, einen innerchristlichen Irrthum zu bekämpfen, oder die christliche Häresie zu wiederlegen, treten die Apostel als die Zeugen der Lehre Christi in den Vordergrund *).

Ausser diesen beiden Fragmenten, die sicher echt sind, kommt nur noch das Fragment IX in Betracht, das sich in der Schrift des Leontius gegen die Eutuchianer und Nestorianer und zum Theil auch bei Joh. Damascenus (Sacr. Parall.) findet und folgendermassen lautet:

„Indem Gott den Menschen schuf, machte er seine Natur (*τὰ τῆς φύσεως*) von seiner Gesinnung (*γνώμη*) abhängig und gab ihm ein Gebot, um ihn zu prüfen. Wenn er dem Gebot gehorsam war, sollte er des Looses der Unsterblichkeit theilhaft werden; wenn er es übertrat, des Gegentheils. Der Mensch, der in dieser Weise (unter diesen Bedingungen) ins Dasein trat, gerieth sofort in die Uebertretung und wurde mit seiner Natur eine Beute der Vergänglichkeit (*φθορά*). Nachdem aber die Sterblichkeit zu seiner Natur hinzugetreten war, war es nothwendig, dass der, welcher ihn erlösen wollte (*σῶσαι βουλόμενος*) Einer sei, der das todbringende Wesen (*τὴν φθοροποιὸν οὐσίαν*) hinwegräumen könne (*ἀφανίσας*).“

„Das konnte aber nicht anders geschehen, als in der Weise, dass das, was seiner Natur nach Leben war, sich mit dem, was der Vergänglichkeit anheimgefallen war, verband, und so die Vergänglichkeit beseitigte, und dann das in der Unsterblichkeit bewahrte, was dieselbe empfangen hatte.“

„Darum musste der Logos den Leib annehmen, damit er uns vom Tode, dem der Natur entsprechenden Verderben, befreie. Ihr (die Gnostiker?) sagt freilich, er hätte schon durch blosse Anordnung (*νεύματι μόνος*) den Tod von uns fernhalten können. Aber das wäre nur denkbar, wenn der Tod nicht wegen einer Willens-

*) Die übrigen Fragmente, mit Ausnahme des Fragments N. IX, übergehen wir, weil sie entweder wie N. IV—VI denselben Gedanken, wie den in N. III ausgesprochenen, enthalten, oder wie N. VII (aus Tatian, Orat. adv. Gent. 18) und VIII (aus Method. de resurr.) zu abrupt sind, um eine ergiebige Deutung zuzulassen. Die Fragmente N. X—XXIV sind schwerlich echt.



that über den Menschen gekommen wäre. Wir würden doch wieder sterblich werden, weil wir ja das unserer Natur innewohnende Verderben (*φθορά*) noch mit uns herumtrügen."

Das ist eine Darstellung der Erlösungslehre, die in jeder Beziehung der Lehre Justins entspricht und dieselbe mit solcher Präcision und Vollständigkeit und in so zusammenhängender Weise wiedergiebt, dass man wohl auf den Gedanken kommen konnte, sie sei einer verloren gegangenen Schrift des Märtyrers entnommen. Allein gerade die zusammenhängende Gedankenentwickelung, in welcher die Schöpfung des Menschen, Sünde und Erlösung zu einander in Beziehung gesetzt werden, und die präcise Form der Darstellung, so wie einige fremdartige Ausdrücke, wie *φθοροποιὸς οὐσία*, die einer ausgebildeteren dogmatischen Sprache angehören, machen es gewiss, dass Justin selbst nicht der Verfasser dieses Fragments ist.

Die Bedeutung desselben wird dadurch nicht abgeschwächt. Wenn es nicht von Justin ist, so geht aus demselben hervor, dass seine Denkweise nichts weniger als bloss individuell ist, sondern eine Auffassung der christlichen Heilslehre repräsentirt, die unter den griechischen Theologen den lebhaftesten Anklang fand, und zu so klaren und präcisen Formulirungen führte, wie sie uns in diesem Fragmente vorliegen. Wenn man vollends erwägt, dass die Grundgedanken dieses Fragments und namentlich die eigenthümliche Auffassung der *σωτηρία* und die ebenso eigenthümliche Motivirung der Menschwerdung des Logos noch in der Theologie eines Athanasius eine hervorragende Rolle spielen: so gewinnt Alles, was Justin sagt und lehrt, ein ganz ausserordentliches Interesse. Er erscheint als der Bahnbrecher einer Denkweise, die Jahrhunderte lang in der Kirche des Morgenlandes herrschend war. Die Analyse seiner Schriften und seines Christenthums deckt die Wurzeln dieser Richtung auf und lässt deutlich erkennen, in welchem Verhältniss sie zum apostolischen Christenthum steht, und was für fremdartige und ausserchristliche Einflüsse auf die Entstehung derselben eingewirkt haben.

So erweist sich Justin nach allen Seiten hin als der Schlüssel zum Verständniss der kirchlichen Entwickelung. Aus seinen Schriften allein lässt sich ermitteln, woher die eigenthümliche Form des Christenthums stammt, die uns in verschiedenen Abstufungen bei den apostolischen Vätern begegnet; und nur durch die Analyse seiner christlichen Denkweise erschliessen sich die Anfänge der sogenannten altkatholischen und der späteren griechischen Theologie. Die Gesetzlichkeit des altkatholischen Christenthums, die

Schwankungen der vornicänischen Christologie und Logoslehre und endlich die einseitige Beziehung der σωτηρία oder der Erlösung auf die Austheilung des ewigen Lebens im Sinne der Unsterblichkeit finden ihre Erklärung in der bei Justin nachweisbaren Vermischung echt christlicher oder überhaupt offenbarungsmässiger Lehren und Anschauungen mit den religiös-sittlichen Anschauungen des griechisch gebildeten Heidenthums.

Es erübrigt somit nur noch, zu untersuchen, ob sich und wo sich im zweiten Jahrhundert in der römisch-griechischen Welt die Denkweise nachweisen lässt, die wir zur Erklärung aller Abweichungen vom apostolischen Christenthum innerhalb der heidenchristlichen Gemeinden herbeigezogen haben.

Zuvor aber werden wir gut thun, die Frage ins Auge zu fassen, ob sich denn wirklich keinerlei jüdische Elemente in dem Christenthum Justins oder in der Glaubensweise der heidenchristlichen Gemeinden entdecken lassen.

3. Das Jüdische Element in dem Christenthum Justins *).

Die Frage, ob die Eigenthümlichkeiten der christlichen Denkweise Justins aus irgend welchen jüdischen Einflüssen zu erklären seien, lässt sich nur richtig beantworten, wenn man zwischen den Einwirkungen des Alten Testaments, des späteren

*) Es bedarf einer ausdrücklichen Erklärung, warum dieser Abschnitt und der nächstfolgende, der von dem „heidnischen Element im Christenthum Justins" handelt, nicht unter einem neuen Titel und in einem besondern Theil, sondern als Unterabtheilungen desjenigen Theils dieser Schrift aufgeführt werden, der das Christenthum Justins im Verhältniss zum „Christenthum seiner Zeit" darzustellen bestimmt ist.

Die Berechtigung zu der von mir befolgten Gliederung des Stoffs liegt einzig und allein darin, dass das Jüdische und Heidnische, das sich etwa bei Justin nachweisen lässt, immer auch einen Bestandtheil des „Christenthums seiner Zeit" bildete.

Die Hinzufügung eines „vierten Theils", der „das jüdische und heidnische Element im Christenthum Justins" zum Gegenstande gehabt hätte, wäre richtiger, aber nur dann berechtigt gewesen, wenn die Untersuchungen über diesen Gegenstand den Anspruch machen dürften, annähernd vollständig zu sein. Das können sie nicht. Auf die so interessante Vergleichung Justins mit der judenchristlichen und ebjonitischen Literatur bin ich nicht eingegangen, und was über das Heidenthum gesagt ist, kann noch lange nicht als erschöpfend gelten.

Judaismus und des alexandrinischen Judenthums und seiner Theologie unterscheidet.

Die Stellung, welche Justin mit allen Heidenchristen dem Alten Testament als der „heiligen Schrift“ einräumte, brachte es mit sich, dass dasselbe nicht nur als Regel und Richtschnur des christlichen Glaubens, sondern auch als Quelle der christlichen Lehre behandelt wurde. Mittelst allegorischer Auslegung wurde der Beweis geführt, dass die Lehren der Christen in den prophetischen Schriften enthalten seien; und wo es darauf ankam, die christlichen Glaubenswahrheiten dem Verständniss der Gemeinde nahe zu bringen, und sie in der Predigt oder in schriftlichen Auseinandersetzungen zu erläutern, bediente man sich der erbaulichen, bilderreichen und darum scheinbar verständlicheren Sprache der Propheten und Psalmen.

Die Folge davon war aber nur die alttestamentliche Färbung der christlichen Sprache. Der Sinn des A. T.'s und der alttestamentlichen Heilsoffenbarung blieb den Heidenchristen verschlossen. Der Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs, der Gott des Heils und der Gnade war in ihren Augen immer nur der Schöpfer, Gesetzgeber und Erlöser der Welt. Das Verhältniss von Schöpfung und Erlösung war ihnen nicht klar. Die Erwählung Israels vermochten sie mit der Universalität des Erlösungsrathschlusses nicht zu reimen; der mosaischen Gesetzgebung wussten sie keine Bedeutung abzugewinnen.

Unter solchen Umständen konnte der Einfluss des A. T.'s auf die christliche Denk- und Glaubensweise Justins nur ein beschränkter sein. Ueberall merkt man es seinen Auseinandersetzungen an, dass ihm das Verständniss der alttestamentlichen Voraussetzungen der christlichen Lehre fehlt.

Dennoch bildete der, wenn auch äusserliche, Anschluss an das A. T. einen Schutz gegen den verflachenden Einfluss der gesetzlich-moralischen Betrachtungsweise. Christliche Lehren, die in dem gesetzlich umgedeuteten Christenthum nur eine untergeordnete Rolle hätten spielen können, behaupteten ihre Stellung oft nur dadurch, dass man sie im A. T. wiederfand und sie in der dem Verständniss der Heidenchristen zugänglichen bildlichen Redeweise des prophetischen Worts dem Gedächtniss einprägte.

Vor Allem wurde die Lehre von der erlösenden, Sünde und Tod überwindenden Wirkung des Leidens und Sterbens Christi und von der reinigenden Macht seines Bluts in alttestamentlichen Wendungen (Jes. 53) vorgetragen. Ebenso die Lehre von der Geburt aus der Jungfrau und von der zwiefachen Parusie. Auch

die Lehre von der Gottheit Christi wurde in ihren wesentlichsten Momenten (der Name „Gott“, Präexistenz) mit Hülfe des A. T.'s ausgebildet. Das prophetische Wort, die Psalmen, besonders Ps. 110. 45. 2, und ebenso die heilige Geschichte mit ihren Erzählungen von den Theophanien und Erscheinungen des Engels des Herrn lieferten das Material zu lehrhafter Ausprägung des Glaubens an den im Fleische erschienenen „Sohn Gottes“.

Freilich kann nicht in Abrede gestellt werden, dass das falsch verstandene und allegorisch gedeutete A. T. auch dazu beitragen konnte und beigetragen hat, das Heidenchristenthum in der gesetzlichen Auffassung der Heilslehre zu befestigen. Wie die pharisäischen Juden sich mit einem Schein des Rechts auf das A. T. beriefen, und die ebjonitischen Judenchristen sich durch den Buchstaben der alttestamentlichen Offenbarung für gebunden und zur Beobachtung des Gesetzes für verpflichtet hielten: ebenso konnten auch die Heidenchristen ihre Ansicht, dass Christus der neue Gesetzgeber und seine Lehre ein neues Gesetz sei, im A. T. wiederfinden. Aber das A. T. ist nicht für die gesetzliche Richtung der Heidenchristen verantwortlich zu machen.

Ebenso wenig verräth sich in dem heidenchristlichen Moralismus der Einfluss einer judaistischen Denkweise, sei es des pharisäischen Judenthums, sei es eines gesetzlichen Judenchristenthums. Sondern wie die Heidenchristen in der Ausdrucksweise sich mit dem A. T. berührten, ohne den Sinn desselben zu treffen, so stimmt ihre Redeweise vielfach, wie Credner nachgewiesen hat (Beiträge I.) mit der der Ebjoniten und besonders der Clementinen überein, ohne dass man daraus auf eine sachliche Uebereinstimmung schliessen und die heidenchristliche Gesetzlichkeit aus judaistischen Einflüssen ableiten dürfte. Nicht jede gesetzliche Denkweise ist jüdischen Ursprungs. Der heidenchristliche Moralismus ist so durchaus unjüdisch, dass die Differenzen, die zwischen ihm und der jüdischen und judenchristlichen Gesetzlichkeit bestehen, bei weitem grösser sind, als die erklärliche Uebereinstimmung in einzelnen Punkten *).

Was liesse sich denn Judaistisches bei einem Manne nachweisen, der, wie Justin, weder von der absoluten Gültigkeit des

*) Will man die judaistische Gesetzlichkeit, wie sie im Judenthum und im Judenchristenthum zur Erscheinung kommt, mit der heidenchristlichen auf Eine Wurzel zurückführen, so kann nur die heidnische Denkweise zur Erklärung herbeigezogen werden. Heidnische Denkart hat aus alttestamentlichen Gläubigen Judaisten und Pharisäer gemacht.

mosaischen Gesetzes, noch von der Prärogative Israels etwas weiss? Die Hochschätzung des A. T.'s und die regelmässige Berufung auf „den Herrn und die Propheten" genügt wahrlich nicht, um ihn trotz seiner antijüdischen Haltung zu einem Repräsentanten einer judaistisch-christlichen Richtung zu machen. Auch sein Monotheismus hat nichts mit dem jüdischen oder ebjonitischen Monotheismus gemein. Die Transcendenz seiner Gottesidee hat einen unjüdischen, ja antijüdischen Charakter. Sie ist heidnischen Ursprungs und hindert ihn, den lebendigen Gott des A. T.'s zu verstehen. Sie hindert ihn aber nicht, neben Gott andere göttliche Wesen, den Sohn und den h. Geist anzuerkennen und anzubeten. Und das beweist unwiderleglich, dass sie mit der Starrheit des judaistischen Monotheismus keine Verwandtschaft hat. Wenn Justin den Sohn Gottes oder den „andern Gott" dem Schöpfer-Gott oder dem Vater des Alls unterordnet; wenn er die Taufformel umdeutet und den Sohn Gottes wider den Sinn der christlichen Lehre als zweiten Gott fasst: so hat das ganz andere Gründe, als die, welche die Ebjoniten bewogen, die Gottheit Christi zu leugnen und den Sohn Gottes zu einem geisterfüllten Propheten zu degradiren. Und auch seine Toleranz gegen die Judenchristen, welche die Messianität Jesu anerkannten, aber von der Gottheit Christi nichts wissen wollten, hat, wie wir gesehen haben, mit Sympathie für das Judenchristenthum nichts zu thun.

Wollte man noch irgendwie daran zweifeln, dass alle Eigenthümlichkeiten der Gotteslehre Justins, in denen er von der alttestamentlichen und christlichen Gotteslehre abweicht, heidnischen Ursprungs sind, so müsste der Vergleich mit der Gotteslehre der apostolischen Väter eines besseren belehren. Ist es etwa aus judaistischen Einflüssen zu erklären, dass sie alle geneigt sind, den christlichen Gottesglauben mit dem Glauben an den Weltschöpfer zu identificiren und den Vaternamen Gottes auf sein Verhältniss zur Welt schlechthin zu beziehen? Verräth es judaistische Denkweise, wenn sie alle ohne Ausnahme nur von einem Verhältniss Gottes zur Welt wissen und die Erwählung Israels nicht zu begreifen vermögen?

So bestimmt man demnach judaistische Einflüsse ablehnen muss, so unzweifelhaft muss man anerkennen, dass das alexandrinische Judenthum auf die Theologie des Märtyrers eingewirkt hat. Aber nur auf seine Theologie, nicht auf seine religiös-sittliche Denkart. Unter seiner Theologie verstehen wir die Art und Weise, wie er den christlichen Glauben aus dem A. T. und zwar aus der LXX exegetisch zu begründen und einzelne

Stücke der christlichen Lehre, namentlich die Lehre vom Sohne Gottes, dogmatisch zu expliciren und mit dem vernünftigen Denken zu vermitteln sucht. Für diese in gewissem Sinne wissenschaftlichen Operationen hat ihm die alexandrinische Theologie wesentliche Dienste geleistet. Die Methode seiner Schriftauslegung ist die alexandrinische, und die für die Auffassung des Verhältnisses der griechischen Philosophie zur christlichen Lehre so wichtige Fiction, dass die heidnischen Weisen ihre religiösen und sittlichen Erkenntnisse aus Mose und den Propheten geschöpft hätten, verdankt er ebenfalls den Belehrungen alexandrinisch gebildeter Juden oder Judenchristen.

Eine irgendwie in Betracht kommende Kenntniss der alexandrinisch jüdischen Literatur verräth Justin nirgends. Von den sibyllinischen Orakeln und von Hystaspes, die er zweimal erwähnt, scheint er nur von Hörensagen etwas zu wissen. Die Schriften Philo's hat er nicht gelesen. Nicht nur nennt er den Namen des jüdischen Philosophen nie, sondern er ist dort, wo auch er sich sachlich mit Philo berührt, in seiner Sprache, bis auf einige Ausdrücke, die wahrscheinlich von alexandrinisch gebildeten Judenchristen überliefert worden waren, von Philo unabhängig *).

Hätte er die Schriften Philo's gekannt oder der Philosophie dieses Juden Anerkennung gezollt, so hätte es nahe gelegen, dem Juden Trypho gegenüber von dem Argument Gebrauch zu machen, dass auch jüdische Weise bereits zwischen Gott und dem göttlichen Logos zu unterscheiden wussten.

Es ist sogar möglich, dass Justin von dem philonischen Ursprunge der Gedanken über den Logos, die er verwendet, nichts gewusst hat. Wie könnte er sonst die alexandrinischen Juden schlechtweg als „jüdische Secte“ (*ἡ παρ' ὑμῖν λεγομένη αἵρεσις*)**) behandeln?

---

*) Anders verhält es sich mit der Justin zugeschriebenen Cohort. ad. Graecos. Dieses Werk berührt sich zuweilen wörtlich mit Philo. Aber der Verf. der Cohort. nennt auch den jüdischen Philosophen neben Josephus zweimal mit Namen. Vgl. c. 9 (10. B) und 13 (14. C).

**) Vgl. Dial. 62. 285. D. Die alexandrinische (philonische?) Lehre von der Betheiligung der Engel an der Schöpfung lehnt er einfach als einen jüdischen Irrthum ab. Und die Ansicht der (alexandrinischen?) Juden, dass „die Kraft Gottes des Weltvaters, welche Mose erschien“ nur verschiedene Namen, aber keine selbständige Existenz habe, bekämpft er (Dial. 128. 385. A), ohne anzudeuten, dass Philo eine andere Ansicht vertrete.



Dass Justin sich trotzdem sachlich mit Philo berührt, ist gewiss und hat nichts Auffallendes. So weit alexandrinische Bildung hingedrungen war, so weit hatten sich wohl auch Lehren und Gedanken, Ausdrücke und Wendungen des grossen Meisters verbreitet. Alexandrinisch gebildete Juden, die zum Christenthum übergetreten waren, hatten wahrscheinlich schon früh einzelne Stücke der philonischen Logoslehre, welche mit der Lehre vom Sohne Gottes in Einklang gebracht werden konnten, in den apostolischen Gemeinden vorgetragen. Wenigstens die alexandrinische Methode der Schriftauslegung war schon früh, wie die neutestamentlichen Schriften, vor Allen der Hebräerbrief, beweisen, der Christenheit bekannt. Da sich nun den heidenchristlichen Gemeinden nur solche Judenchristen anschlossen, die mit der Kenntniss der griechischen Sprache und mit dem Gebrauch der LXX auch die Geneigtheit für alexandrinische Bildung verbanden: so kann es nicht auffallen, dass auch die Heidenchristen schon früh mit alexandrinischer Exegese und mit einzelnen Sätzen der Logoslehre Philo's bekannt wurden. Der erste Heidenchrist, der sich mit der Deutung des A. T.'s im christlichen Sinne und nach alexandrinischer Methode vertraut zeigt, ist Barnabas. Sein Brief liefert den Beweis, dass die Heidenchristen durch Vermittelung ihrer judenchristlichen Gemeindegenossen sogar einige Kenntniss von der palästinensischen Lehrtradition, von der Halacha ebenso wie von der Agada und von der rabbinischen Gematria gewonnen hatten. Vgl. Siegfried S. 330.

Wie der Vergleich Justins mit Barnabas zeigt, verstand man es seit dem Anfange des zweiten Jahrhunderts in den heidenchristlichen Gemeinden, die Grundwahrheiten des Christenthums, die Messianität und göttliche Würde des Erlösers, die Nothwendigkeit seines Leidens und seines Todes am Kreuz, so wie seine Wiederkunft in Herrlichkeit u. s. f. aus bestimmten Stellen des A. T.'s zu erweisen und das ganze A. T. nach alexandrinischer Methode als ein Buch christlicher Lehre zu deuten *). Diese Deutungen des prophetischen Worts hatte man, wie Justin zeigt, im Kampfe mit den Juden erprobt; man wusste, wie die jüdische Deutung der „messianischen Stellen“ lautete, und was sich gegen ihre Auslegung einwenden liess. Man suchte sogar, um den Juden entgegentreten zu können, die halachische und agadische Tradition,

*) Credner, Beiträge II, 321 behauptet, es habe sich durch Zusammenstellung aller auf Christus bezüglichen alttestamentl. Weissagungen ein „alttestamentliches Urevangelium“ gebildet.



soweit es anging, zur Vertheidigung der christlichen Lehre zu verwerthen *). Justin spottet bisweilen über die exegetischen Kunststücke der Juden und schilt sie, dass sie auf einzelne Buchstaben grosses Gewicht legen, aber die Hauptsache nicht zu erkennen vermögen (Dial. 113. 340. B).

Es erscheint allerdings auffallend, dass die Heidenchristen, wenn sie die allegorische Auslegung des A. T.'s von Juden oder von alexandrinischen Judenchristen gelernt hatten, kein Verständniss für die Prärogative Israels oder überhaupt für die alttestamentlichen Institutionen verrathen. Unter allen Umständen spräche das doch immer nur für die relative Selbständigkeit der heidenchristlichen Exegeten, nicht gegen die Annahme, dass alexandrinisch gebildete Judenchristen die Lehrmeister und Theologen der Gemeinden waren. Es kommt aber hinzu, dass den jüdisch-alexandrinischen Theologen selber das Verständniss für die eigenthümliche Art der alttestamentlichen Religion mit der Zeit abhanden gekommen war. Hatten sie zunächst, so muss man annehmen, in ihrer Apologetik die eigenthümlichen Züge des alttestamentlichen Gottesglaubens und der Theokratie in den Hintergrund gerückt, um gewisse „Grundwahrheiten" dem Heidenthume zugänglich zu machen, so wirkte, wie so häufig, diese apologetische Methode auf die Formulirung der positiven Lehre zurück, d. h. sie büssten selbst allmählich das Interesse und damit das Verständniss für diejenigen Seiten der überkommenen Religion ein, die über das den Griechen erkennbare Niveau derselben hinausragten. Dazu gehörten vor Allem die Idee des Volkes Gottes, die Bundes- und Reichsidee, sowie die damit zusammenhängenden Vorstellungen. Es ist allerdings bisher noch nicht ausreichend untersucht worden, wie weit die hiedurch bewirkte Verschiebung der alttestamentlichen Glaubensüberzeugungen auch praktisch wirksam geworden ist. Aber die Reste alexandrinisch-jüdischer Literatur, vor Allem die sibyllinischen Orakel, in denen die monotheistische Gottesverehrung und der Glaube an das zukünftige Gericht ausschliesslich und allein betont werden, lehren, „dass es in der Diaspora ein Judenthum gab, für dessen Bewusstsein der Cultus und das Ceremonialgesetz verhältnissmässig von untergeordnetem Belang

*) Goldfahn's Schrift „Justinus M. u. d. Agada" (1873) ist mir nicht zu Gesicht gekommen. Aus den Stellen, die Otto in den Noten zur 3. Aufl. des Corp. Apoll. citirt, geht hervor, dass Justin der Agada lediglich Notizen über das jüdische Ritual entnommen hat, um sie in seinem Interesse zu verwenden.



waren, während ihm die bildlose monotheistische Gottesverehrung und der Glaube an eine künftige jenseitige Vergeltung als die eigentlich wesentlichen Merkmale des Judenthums im Vordergrunde standen“ *). Ein Judenthum von dieser Färbung aber, welches die wahre Religion in das Schema von Schöpfer-Gott und Welt (Menschheit) einzeichnete, und die nationalen und particularen Formen ausser Geltung setzte oder doch unwirksam machte, schien sich in seinen theologischen Errungenschaften als vortrefflicher Führer bei der Darlegung der christlichen Wahrheit zu eignen. Jedenfalls hat es, nach den Beobachtungen, welche Credner im 2. Bande der Beiträge (vgl. S. 134 ff. und S. 312 ff.) über die Textgestalt der von Justin benutzten LXX zusammengestellt hat, in den Gemeinden, in deren Mitte Justin seine theologische Ausbildung erhalten hatte, Männer gegeben, die des Hebräischen und Chaldäischen kundig und im Stande waren, den Text der LXX mit dem Grundtexte zu vergleichen und nach demselben umzugestalten. Das können nur alexandrinisch gebildete Judenchristen gewesen sein.

Die Herrschaft der alexandrinischen Exegese ist aber nicht gleichbedeutend mit der Herrschaft der philonischen Religionsphilosophie. Nicht alle alexandrinisch gebildeten Juden und Judenchristen waren mit der griechischen Philosophie so vertraut wie Philo. Und noch weniger waren sie alle in ihren religiös-sittlichen Anschauungen so vollständig gräcisirt und in dem Grade von der alttestamentlichen Lehre abgefallen, wie er.

Der Brief des Barnabas liefert den Beweis, dass man in der Christenheit vielfach die alexandrinische Methode der Schriftauslegung befolgte, ohne sich irgendwie an die Philosopheme der Philonischen Lehre anzuschliessen.

Mit Justin verhält es sich schon anders. Er ist nicht nur vertraut mit der zu christlichen Zwecken ausgebildeten alexandrinischen Methode der Schriftauslegung, sondern er ist von der philonischen Theologie beeinflusst. Seine Gotteslehre und seine Logoslehre haben einige Verwandtschaft mit der Gottes- und Logoslehre des jüdischen Philosophen.

In dem Bestreben, die Gotteslehre der alttestamentlichen Offenbarung mit dem Gottesbegriff der platonischen und stoischen Philosophie in Einklang zu setzen, und den platonischen Dualismus mit dem jüdischen Monismus zu vereinigen, betont Philo einerseits die Transcendenz Gottes; andererseits fasst er Gott auf als

*) Schürer, Theol. Lit.-Ztg. 1878. S. 359.

die Alles wirkenden Kraft *). Gott wird einerseits aufs entschiedenste von der Welt getrennt und andererseits als die Ursache alles endlichen Seins bezeichnet. Gott ist einmal das reine Sein (*τὸ ὄν*), besser als die Tugend und besser als das Gute und Schöne, ohne alle Eigenschaften (*ἄποιος*) und darum unaussprechlich (*ἄῤῥητος*), unerfassbar mit dem Verstande (*οὐδὲ τῷ νῷ καταληπτός*) und mit keinem Namen nennbar. Und er ist dann wieder der gütige und mächtige Schöpfer der Welt, die Vernunft der Welt (*ὁ τῶν ὅλων νοῦς*), die Alles erfüllt und umfasst, die alleinige Ursache aller wirkenden Kräfte, vor Allem der geistigen Potenzen (*μόνος γὰρ ὁ θεὸς ψυχῆς καὶ ζωῆς καὶ τῆς μετὰ φρονήσεως ζωῆς αἴτιος*). Dabei wird von Philo die Unveränderlichkeit Gottes gelehrt und jedes Sein und jede Bewegung im Raume von Gott abgelehnt.

Die Verwandtschaft der Gotteslehre Justins und der Philo's springt in die Augen. Doch bleibt es dahingestellt, ob Justin in diesem Stücke, wenn auch nur mittelbar, von Philo abhängig ist. Er könnte spontan von denselben Voraussetzungen aus zu ähnlichen Resultaten gekommen sein. Sein Bestreben ist ja auch, wenn auch unbewusst, darauf gerichtet, die alttestamentliche Gottesidee mit dem philosophischen platonisch-stoischen Gottesbegriff in Einklang zu setzen **).

Auch darin stimmt Philo mit Justin überein, dass er, abgesehen von der Ewigkeit nur zwei Eigenschaften von Gott aussagt: seine Macht und seine Güte. Aus Güte (*ἀγαθός*) hat er die Welt

---

*) Vgl. Zeller, Philosophie der Griechen, Bd. III. (2. Aufl.) S. 312 ff. Heinze, Lehre vom Logos (1872) S. 206 ff. Siegfried, Philo v. Al. (1875) S. 199 ff.

**) In jedem Falle, mag man eine Abhängigkeit von der alexandrinischen Religionsphilosophie statuiren oder nicht, kann man aus der Uebereinstimmung zwischen dem christlichen und dem jüdischen Philosophen aufs neue entnehmen, dass die Transcendenz der Gottesidee bei Justin nicht jüdischen, sondern heidnischen Ursprungs ist. Denn von dem philonischen „eigenschaftslosen Gott weiss das A. T. nichts; auch ist Gott im A. T. nichts weniger als frei von Affecten, und er ist durchaus kein namenloses Wesen, sondern seinem Volke unter einem bestimmten heiligen Namen geoffenbart. Das A. T. unterscheidet wohl Gott von der Welt, ist aber sehr weit entfernt, diesen Gegensatz zum unversöhnlichen Dualismus zu treiben. Es ist daher offenbar, dass das A. T. nicht das Fundament der philonischen Gotteslehre sein kann". Siegfried S. 199. Das gilt auch von der Justin'schen Gotteslehre. Ist sie philonisch, so ist sie eben darum nicht jüdisch.

geschaffen, und mit seiner Macht regiert er die Welt. Eines Weiteren bedarf es nicht.

Beachtenswerth ist es, dass Philo ebenso wie Justin den Begriff Gottes immer mit dem des Weltschöpfers identificirt *). Er erklärt Gen. 17, 1: *ἐγώ εἰμι θεὸς σός* durch „*ἐγώ εἰμι ποιητὴς καὶ δημιουργός*“ **). Ebenso wird Gott von Philo Vater genannt, weil er Alles erzeugt hat (*τῶν συμπάντων πατὴρ ἅτε γεγεννηκὼς αὐτά*) und selbst ungezeugt ist (*τὸ ἀγέννητον*).

Daraus erklärt sich denn auch, dass Philo trotz seiner jüdischen Herkunft und trotz seiner jüdischen Frömmigkeit von der Erwählung Israels im Sinne der alttestamentlichen Offenbarung nichts weiss. Obgleich er, wie Justin, Gott als den Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs bezeichnet, sind ihm die Patriarchen doch nur Typen der drei Wege, auf denen jeder Mensch, welcher darnach verlangt, Gott zu schauen, tugendhaft werden und zu Gott kommen kann ***). Das ist dieselbe Umdeutung der Erwählung Abrahams, der wir auch bei Justin begegnen, wenn er Abraham als Vorbild aller Gerechtigkeit preist und ihn doch zugleich den frommen Heiden gleichstellt.

Wie Justin den Schöpfer der Welt als den Vater jedes frommen Menschen ansieht, so ist auch nach Philo der Schöpfer der Welt „das Eigenthum des Gottschauenden d. h. jedes Menschen, der sich durch Askese vom sinnlichen Leben und von den Affecten losriss“. Und ebenso wenig wie Justin die specifische Bedeutung des mosaischen Gesetzes zu würdigen weiss, vermochte Philo einen wesentlichen Unterschied zwischen dem mosaischen und dem allgemeinen Sittengesetz herauszufinden. Philo versichert nur, „dass man durch Befolgung des jüdischen Gesetzes das Ziel am besten erreiche. Jedenfalls (aber) konnte es auch auf andere Weise erreicht werden und unter allen Umständen ward das Judenthum nur zu einem Durchgangspunkt und sein Gesetz nur ein Mittel“ †).

Aus derartigen Uebereinstimmungen lässt sich aber schon darum nicht ohne weiteres auf eine Abhängigkeit Justins von der philonischen oder alexandrinischen Religionsphilosophie schliessen,

---

*) Er leitet sogar das Wort *θεός* von *τίθημι* her. Siegfried S. 206.

**) Philo, de mut. nom. 4. Vgl. Siegfried S. 206. Gott ist „*κτιστὴς καὶ ποιητὴς τῶν ὅλων*“ de monarch. I. II, 216. Vgl. Heinze S. 210.

***) Philo, de Abr. 375. B. de somn. 590. B. Vgl. Zeller S. 303. Anm. Siegfried S. 210 bemerkt: „der Philosoph vermochte den kräftigen nationalen Egoismus (!), der Israels Erwählung zu einem Acte göttlicher Willkür machte, nicht mehr zu leisten“.

†) Siegfried S. 210.

weil Justin in anderen Stücken, wie z. B. in dem, was er über die Schöpfung, Erhaltung und Leitung der Welt sagt, von Philo ganz und gar abweicht. Der platonische Dualismus, von dem der Jude ganz und gar beherrscht ist, ist zwar von Justin nicht völlig überwunden, aber weit in den Hintergrund gedrängt. Er weiss nichts davon, dass Gott die materielle Natur des Menschen nur mit Hülfe von Mittelwesen geschaffen habe, und dass er nur die Seele der Guten nicht der Schlechten bilde, oder dass er sich mit der Bestrafung des Bösen nicht befasse. Die wesentliche Differenz zwischen Philo und Justin in der Stellung zum heidnisch-platonischen Dualismus bringt es mit sich, dass Justin von „den Kräften Gottes“, die bei Philo eine so grosse Rolle spielen und die Beziehungen Gottes zur Welt vermitteln, gar nichts weiss. Das ist in so fern von grosser Bedeutung, als diese Differenz auch den wesentlichen Abstand der Justin'schen Logoslehre von der philonischen bezeichnet.

Während der Logos Philo's der Inbegriff der göttlichen Kräfte ist, tritt die Beziehung des Logos zu den göttlichen Kräften bei Justin ganz zurück. Von der kosmischen Bedeutung des Logos, auf welche Philo das Hauptgewicht legt, ist bei Justin so gut wie gar nicht die Rede. Er ist wesentlich das schöpferische Princip aller geistigen und sittlichen Potenzen oder des *λόγος σπερματικός* in den Menschen, nicht in der Natur. Alle Gerechtigkeit der Menschen, alles Wissen und Thun des Wahren und Guten wird auf ihn und seine Gaben zurückgeführt, damit es begreiflich werde, dass er als die erlösende Macht in Christo erscheinen musste, um der Menschheit die Möglichkeit zu eröffnen, sich von der Herrschaft des Bösen zu befreien und wieder zu vollkommener Gerechtigkeit zu erheben.

Dass Justin in seiner Logoslehre trotzdem vielfach von Gedanken und Vorstellungen abhängig ist, die seit Philo in der alexandrinischen Theologie Raum gewonnen hatten, lässt sich nicht bestreiten. Die Uebereinstimmung ist in manchen Punkten zu auffallend; und es lässt sich nicht voraussetzen, dass er selbständig zu denselben Aussagen gekommen ist.

Der Logos ist nach Philo weder ungezeugt wie Gott, noch so gezeugt wie die Menschen (*οὔτε ἀγέννητος ὡς ὁ θεὸς ὤν, οὔτε γεννητὸς ὡς ἡμεῖς*). Er ist der *πρεσβύτατος καὶ γενικώτατος* unter Allem, was geworden ist; der *πρωτόγονος ἄγγελος* und der *τελειότατος υἱός*. Er steht Gott so nahe, dass er der *θεῖος λόγος*, auch *θεός* (im Unterschiede vom *ὁ θεός*) oder *ὁ δεύτερος θεός* heisst. Er ist der Gesandte und Diener (*ὑπηρέτης*) Gottes, sein

Dollmetscher (ἑρμηνεὺς καὶ ὑποφήτης) und Statthalter (ἐξάρχων), vor Allem „der Engel“ oder „Erzengel“, welcher Gottes Offenbarungen an die Menschen vermittelt. Er ist das Subject der Theophanien im A. T. und der Hohepriester, der die Gebete der Gerechten vor Gott bringt.

In diesen Aussagen über den Logos treffen Justin und Philo fast wörtlich zusammen. Auch hat schon Philo den *λόγος σπερματικός*, den Justin, wie gesagt, „aller Naturbeziehung entkleidet und als sittlich und geistig befreiende Macht bezeichnet“ mit dem die Seele erleuchtenden Mannah verglichen. (Siegfried S. 335.) Der *ὀρθὸς λόγος* ist nach ihm *σπερματικὸς καὶ γεννητικὸς τῶν καλῶν*. Er befruchtet als *σπερματικός* den Verstand und Sinn des Menschen. Heinze S. 240.

Es ist demnach anzuerkennen, dass Justin die Logoslehre, von der er Gebrauch macht, nicht direkt der stoischen Philosophie entnommen und nicht selbständig unter platonischen und christlichen Einflüssen umgebildet hat. Er hat sie vielmehr in der Gestalt kennen gelernt, welche sie schon unter dem Einfluss Philo's angenommen hatte. Da er aber weder Philo's Schriften gelesen noch eine Kenntniss seines Systems gehabt hat, auch nicht die philonische Logoslehre, sondern nur einzelne Stücke derselben reproducirt: so muss man annehmen, dass er durch Vermittlung alexandrinisch gebildeter Judenchristen mit den für den christlichen Glauben werthvollen Bestandtheilen derselben bekannt gemacht worden ist, und sich um so leichter in diesen Gedanken zurecht fand, je mehr seine eigene Bildung ebenso wie die Philo's auf platonisch-stoischen Grundlagen ruhte.

Der indirekte Einfluss Philo's auf die Logoslehre Justins ist aber nicht als ein judaistischer zu bezeichnen. Ausser den heidnischen, platonischen wie stoischen Elementen sind in der philonischen Logoslehre nur noch alttestamentliche Einflüsse nachweisbar, nicht judaistische. Der alttestamentliche Gottesglaube hat ihn bewogen, den stoischen Pantheismus zu durchbrechen und im Interesse des Theismus Gott und den Logos zu unterscheiden. Unter dem Einflusse des A. T.'s suchte Philo zu einer einheitlichen Weltanschauung durchzudringen, und liess sich weder an der platonischen Lehre von den Ideen, noch an seiner eigenen von den göttlichen Kräften genügen, sondern fasste alle göttlichen Kräfte in die Einheit des Logos zusammen, der von Gott verschieden doch alle Wirkungen Gottes auf die Welt vermittelt. Zeller S. 333.

Der alttestamentliche Gottesglaube und die mit demselben gegebene Weltanschauung hatten Philo befähigt, die griechische Lo-

goslehre in eigenthümlicher und fruchtbarer Weise fortzubilden, so dass später die Christenheit sich derselben zur Erläuterung der Lehre vom Sohne Gottes bedienen konnte, indem sie je länger je mehr alle Momente abstreifte, die ihren heidnischen Ursprung und ihren Zusammenhang mit der heidnischen Gotteslehre verrathen.

Justin hat aller Wahrscheinlichkeit nach die philonische Logoslehre schon in der Umgestaltung kennen gelernt, die sie vor ihm unter christlichen Einflüssen erfahren hatte. Das war nach zwei Seiten geschehen. Man hatte sich unter dem Eindrucke der christlichen Lehre vom Sohne Gottes gewöhnt, mit grösserer Entschiedenheit, als Philo es gethan hatte, die Persönlichkeit des Logos zu betonen, oder richtiger, ihn als concretes Einzelwesen von Gott zu unterscheiden; und sodann war man zu dem Gedanken der Fleischwerdung des Logos fortgeschritten, der im philonischen System unbedingt keine Stelle hatte, da seine dualistischen Anschauungen eine Verbindung des göttlichen Logos mit der Materie unmöglich und unstatthaft erscheinen liessen.

Diese Umgestaltung der Logoslehre beseitigte durch energische Betonung der Persönlichkeit des Logos mit einem Schlage die Lehre von den göttlichen Kräften, und durch die Lehre von der Menschwerdung des Logos den Philonischen Dualismus. Mit dem Glauben an die Menschwerdung des Logos war die biblisch alttestamentliche Anschauung vom Verhältnisse Gottes zur Welt im Principe wiederhergestellt. Die kosmische Bedeutung des Logos trat je länger je mehr in den Hintergrund und die religiös-ethische gewann das Uebergewicht.

Was der Justin'schen Logoslehre noch immer Fremdartiges und mit dem alttestamentlichen wie christlichen Gottesglauben Unvereinbares anhaftet, ist in jedem Falle, mag es von Philo herübergenommen sein oder nicht, h e i d n i s c h e n Ursprungs, und hängt mit Justins Gotteslehre zusammen, in der wie bei Philo (H e i n z e S. 208) ebenso Einflüsse des transcendenten platonischen Theismus, wie Anklänge an den stoischen Pantheismus erkennbar sind.

Auch was sich sonst noch, abgesehen von der Gottes- und Logoslehre, an Uebereinstimmung zwischen Justin und Philo nachweisen lässt, nöthigt in keiner Weise zur Anerkennung judaistischer durch Philo vermittelter Einflüsse, sondern liefert nur den Beweis, dass sich überall dort, wo man die alttestamentliche oder christliche Lehre mit der griechischen Weltanschauung in Einklang zu setzen suchte, und wo man die Offenbarung im Sinne der heidnischen Weisheit auffasste und deutete, ähnliche Anschauungen über religiöse und sittliche Fragen bildeten. In jedem Falle kann

der Vergleich zwischen Justin und Philo uns nur in der Ueberzeugung befestigen, dass die Abweichungen von der christlichen Lehre, denen wir bei Justin begegnen, ausschliesslich heidnischen Ursprungs sind.

4. Das heidnische Element im Christenthum Justins.

Käme es nur darauf an, den Einfluss der griechischen Philosophie auf Justin in einzelnen Gedanken und Lehren, wie z. B. in seiner Logoslehre und in der Freiheitslehre nachzuweisen, oder festzustellen, woher die Begriffe stammen, mit denen er bei der Darstellung und Erklärung der christlichen Lehren operirt, so wäre es ein Leichtes, Elemente der platonischen und stoischen Lehre namhaft zu machen, die der mit griechischer Weisheit bekannte christliche Philosoph in seine „Theologie" aufgenommen hat. Die Combination platonischer und stoischer Gedanken hätte nichts Befremdliches, da sie auch sonst vorkommt und ein charakteristisches Merkmal der eklektischen Richtung bildet, die unter den Philosophen und Moralisten des letzten vorchristlichen Jahrhunderts und des ersten und zweiten Jahrhunderts nach Christo weit verbreitet war *).

Es handelt sich aber um etwas Anderes. Es muss nachgewiesen werden, dass die religiöse und sittliche Denkweise ja Weltanschauung, welche allen Abweichungen Justins von der Lehre der Apostel und des A. T.'s zu Grunde liegt und sich durch sein ganzes Christenthum hindurchzieht, und eine ebenso eigenthümliche Auffassung wie consequente Umdeutung des christlichen Gemeindeglaubens bewirkte, in Wahrheit als heidnisch bezeichnet werden darf.

Dass wir dieses „Heidenthum" zunächst nur innerhalb der römisch-griechischen Welt zu suchen haben, versteht sich bei einem gebornen Griechen, der bis in sein Mannesalter unter dem Einfluss der griechischen Bildung und des griechischen Lebens gestanden hat, von selbst. Dass es nicht nur Schulmeinungen und philosophische Lehren waren, die seine Weltanschauung bedingten, seinen religiösen und sittlichen Vorstellungen eine bestimmte Färbung verliehen und ihm die Fähigkeit raubten, das A. T. und die christliche Lehre in ihrem genuinen Sinne aufzufassen, wird dadurch wahrscheinlich, dass Justin von der griechischen Philosophie offenbar nur eine ziemlich oberflächliche Kenntniss gewonnen und sich

*) Vgl. Zeller, a. a. O. III, 1. S. 482 ff.

mit derselben nur von vorwiegend praktischen Gesichtspunkten aus beschäftigt hatte. In der Vermuthung, dass wir es mit einer Denk- und Anschauungsweise zu thun haben, die zwar in der griechischen Philosophie zu vollem Ausdruck gekommen ist und in den verschiedenen Schulen und Richtungen derselben eine verschiedene Färbung angenommen hat, aber auch unter dem Volke oder doch in den gebildeten und von philosophischen Ideen berührten Kreisen der römisch-griechischen und auch der jüdisch-griechischen Welt Boden gewonnen hatte, werden wir durch die Wahrnehmungen bestärkt, die sich beim Vergleich zwischen Justin und den apostolischen Vätern machen liessen. Es stellte sich heraus, dass in heidenchristlichen Kreisen, die mit den Schulmeinungen und philosophischen Lehren der griechischen Weisen und Gelehrten so gut wie gar nicht bekannt waren, Vorstellungen vom Christenthum und vom Heidenthum herrschend waren, die in auffallender Weise an Justin erinnern und den Einfluss einer Denkweise verrathen, welche ihren Ursprung sicherlich weder dem A. T. noch den christlichen Schriften der apostolischen Zeit verdankt. Und eben derselben Denkweise begegnen wir in jüdisch-griechischen Kreisen. Die philonische Theologie und, wie wir anzunehmen genöthigt waren, zum Theil auch das alexandrinisch gebildete Judenthum bewegen sich in ganz ähnlichen Abweichungen vom A. T. und Umdeutungen der geoffenbarten Lehre, wie sie uns bei den Heidenchristen rücksichtlich des A. T.'s und der auf dem A. T. ruhenden christlichen Lehre begegnen. Und doch lässt sich die genaue Kenntniss der griechischen Philosophie, welche wir bei Philo bewundern, und die Abhängigkeit von den Lehren der Schule, die in seinen theologischen und philosophischen Erörterungen zu Tage tritt, nicht ohne weiteres bei allen Juden der Diaspora voraussetzen. Immer wieder werden wir somit auf eine allgemeinere, auch weniger Gebildeten zugängliche und unabhängig von den Schulmeinungen der Philosophen existirende religiöse und sittliche Denkweise innerhalb der römisch-griechischen Heidenwelt hingewiesen.

Kehren wir zu Justin zurück, so fällt es auf, dass er zwar mit der grössten Schroffheit über das götzendienerische und in Unglauben und Sittenlosigkeit versunkene Heidenthum urtheilt, aber von demselben ein anderes Heidenthum unterscheidet, dessen religiöse und sittliche Denkweise und Gesinnung er von den Philosophen vertreten und von Allen anerkannt sieht, die als Gesetzgeber, Regenten und Ordner des Gemeinschaftslebens berufen sind, der Herrschaft des Bösen und der Gottlosigkeit entgegen zu treten.

Innerhalb dieses „besseren“ Heidenthums findet er, wenn auch immerhin vereinzelt, grossartige Beispiele wahrhafter Frömmigkeit und heiligen Lebens, und ein hohes Maass religiöser und sittlicher Erkenntniss. Heraklit, Socrates, Menander sind in seinen Augen Christen, und Alle, die wie sie nach der Vernunft gelebt haben, verdienen diesen Namen. Eine annähernd richtige Erkenntniss Gottes findet er bei Socrates und Plato. Und ihrer Gotteserkenntniss entspricht eine annähernd richtige Lehre von der Weltschöpfung und von der Vergeltung. Allen Philosophen mit Ausnahme der Epikuräer und Cyniker gesteht er eine fast vollkommene Einsicht in das Wesen der Freiheit und Verantwortlichkeit des Menschen, der Tugend und Gerechtigkeit zu. Und wenn er auch das Gewicht dieser Zugeständnisse dadurch abschwächt, dass er die Uebereinstimmung der Philosophen mit den Lehren der Propheten und mit der geoffenbarten Wahrheit aus der Benutzung des A. T.'s ableitet, so lässt das im Grunde nur erkennen, wie wenig er das A. T. verstanden hat, und mit welcher Hochachtung er die Leistungen der griechischen Weisen beurtheilte. Die aus dem A. T. vervollständigte griechische Philosophie enthält jedenfalls die Grundzüge der wahren Gottes- und Sittenlehre, und ist als solche im Stande gewesen, frommes und tugendhaftes Leben zu wirken, wenn auch nur bei wenigen Auserwählten in dem Grade, dass sie den Namen von Christen verdienen und auf den Lohn des unsterblichen Lebens Anspruch haben.

Wollte man aus diesen Aeusserungen schliessen, dass Justin ganz und gar Philosoph und ein regelrechter Platoniker gewesen sei, so ist dagegen zu bemerken, dass es nur ganz vereinzelte Elemente der griechischen Philosophie sind, auf die er seine Aufmerksamkeit richtet. Zum Maasstabe seines anerkennenden oder abschätzigen Urtheils macht er nur das, was die verschiedenen Schulen über religiöse und sittliche Fragen gelehrt haben. Auf die philosophische Begründung, auf den Gedankenzusammenhang, in welchem die Lehren vorgetragen werden, lässt er sich gar nicht oder nur in einzelnen Fällen (z. B. in der Einleitung zum Dialoge) ein. Es kommt ihm nicht darauf an, den genuinen Sinn der philosophischen Lehren zu ermitteln und festzuhalten; nur Einzelnes, praktisch Wichtiges greift er heraus. Aber diese einzelnen, ohne Rücksicht auf ihren genuinen Sinn zusammengestellten philosophischen Lehren und Gedanken, die Justin als das religiös-sittliche Wahrheitscapital der Philosophie und zugleich als „christliche Lehre“ und als seine eigene Ueberzeugung bezeichnet, hängen miteinander aufs engste zusammen, und repräsentiren eine religiös-

sittliche Denkweise, die weder genuin christlich ist, noch auch genau den Anschauungen der philosophischen Schulen entspricht. Sie ist es, die man als Gemeingut der Gebildeten in der römisch-griechischen Heidenwelt bezeichnen kann. Und von ihr ist Justin überall dort beeinflusst, wo er das Christenthum umdeutet. Welcher Art sie war, wird sich ergeben, wenn wir die Hauptpunkte ins Auge fassen, welche Justin zur Vergleichung des Christenthums und Heidenthums herbeizieht, und uns vergegenwärtigen, von welchen Voraussetzungen aus er diesen Hauptlehren so grosses Gewicht beilegt.

Justin weiss das Christenthum den Heiden nicht besser zu empfehlen, als indem er die Unterschiede zwischen dem Christenthum und dem, was die Besten unter den Heiden gelehrt und geleistet haben, als graduelle bezeichnet. Was alle guten und frommen Menschen zu allen Zeiten erstrebt, erkannt, geglaubt und gethan haben, das kommt durch die göttliche Offenbarung, die sich durch die ganze Weltgeschichte hindurchzieht, mit den Propheten begonnen und in Christo ihren Höhepunkt erreicht hat, zur Vollendung. Die Lehre Gottes läutert die menschliche Einsicht und sichert allen Menschen ohne Unterschied der Bildung und Begabung den Besitz einer untrüglichen Wahrheit. Dadurch eröffnet sie der ganzen Welt den Weg zur Gerechtigkeit und Alle können nunmehr durch Gerechtigkeit die ewige Seligkeit in einem unsterblichen Leben erwerben.

Der Unterschied zwischen dem, was die Menschen ohne Offenbarung erkannt haben und dem, was sie durch die Lehre Gottes erkennen, besteht in Folgendem. Die Heiden haben keine vollkommen klare, sichere und wirksame Gotteserkenntniss; die Christen wissen Alles, was von Gott zu wissen möglich und nöthig ist, mit völliger Gewissheit und durch Gott selbst. Die Heiden bringen es im besten Falle mittelst eigener, nur einigen Bevorzugten zugänglicher, philosophischer Forschung zu einem richtigen Gottesbegriff, aber nicht zu dem Wissen um den wirklichen Gott, welches eine Verbindung mit ihm herstellt und jedermann die Möglichkeit der Anbetung und des Dienstes gewährt. Die Christen besitzen in den prophetischen Schriften und in den durch die Apostel überlieferten Lehren des Sohnes Gottes die Lehre Gottes selbst, und wissen um ihn, um sein Gesetz und um seine Rathschlüsse. Sie können wahrhaft an ihn glauben, auf ihn ihre Hoffnung setzen und ihn in der Befolgung seiner Gebote nachahmen.

Das bezeichnet denn auch den Vorzug der christlichen Tugendlehre vor der heidnischen. Es fehlt der letzteren die feste

religiöse Grundlage. Die Heiden wissen nicht mit absoluter Sicherheit, dass die sittlichen Vorschriften und welche insbesondere Gottes Gebote sind. Sie wissen auch nicht genau, in welchem Umfange Gott die Gerechtigkeit vom Menschen fordert. Die Heiden fühlen sich auch nicht genugsam controlirt durch den allwissenden Gott, der die Gedanken der Menschen durchschaut und sie auch für die bösen Begierden verantwortlich macht. Daher die relative Aeusserlichkeit der heidnischen Tugend.

Dazu kommt, dass den Heiden wegen mangelhafter Gotteserkenntniss auch die für das sittliche Leben unentbehrliche Gewissheit über die Bestrafung des Lasters und die Belohnung der Tugend im jenseitigen Leben, oder der feste Glaube an die Ewigkeit der Strafe und an die Unsterblichkeit oder Wiedererweckung der Todten abgeht. So fehlt ihnen der rechte Sporn zur Tugend: die Furcht und die Hoffnung. Innerhalb des Christenthums dagegen ist der Glaube an die Vergeltung vollkommen wirksam.

So erklärt sich's, dass die religiöse und sittliche Erkenntniss der Heiden nur in einzelnen Fällen wahre Frömmigkeit und Gerechtigkeit wirkt, im Grossen und Ganzen aber nur vor groben Ausschreitungen bewahrt, indem sie ein Zusammenleben der Menschen und Völker in staatlich geordneten Verhältnissen zu Wege bringt. So weit die Obrigkeit im Staate die Sünde und das Verbrechen straft, so weit hüten sich die Heiden vor dem Bösen. Immer aber, wenn sie das Böse thun, wissen sie, dass es Unrecht ist, und das begründet ihre Schuld vor Gott.

Wenn Justin in dieser Weise das Verhältniss des Christenthums zum Heidenthum nach den beiderseitigen Lehren von Gott, von der Tugend und von der Vergeltung, oder von Gott, seinem Gesetz und seiner Vergeltung beurtheilt, so geht er von der Voraussetzung aus, dass Religion und Sittlichkeit in der richtigen Erkenntniss dieser drei Stücke bestehe. Er ist auch der Meinung, dass die Philosophie auf nichts Anderes ausgehe, als auf die Feststellung dieser Fundamentallehren; und dass die christliche Offenbarung und die in Christo geschehene Erlösung darum so werthvoll ist, weil sie die Wahrheit rücksichtlich dieser drei Stücke der Welt in durchaus glaubwürdiger Weise verkündet. Alle Philosophie muss an diesen Lehren gemessen werden. Systeme, die auf eins dieser Stücke kein Gewicht legen, oder in einem dieser Punkte Ungenügendes vortragen, sind, wie das stoische, wenigstens theilweise werthlos. Wo diese drei Lehren richtig erkannt sind, da ist Alles, worauf es sowohl in der Philosophie wie auch in der Religion ankommt, richtig bestimmt. Da

weiss man „die Anfänge und das Ende aller Dinge“, kurz das „was jede Philosophie lehren und wissen muss“. Die „Anfänge aller Dinge“ werden festgestellt in der Lehre von Gott, dem Schöpfer der Welt und des Menschen, das „Ende“ in der Lehre von der Vergeltung und von dem Lohne der Unsterblichkeit oder in der Lehre von der Erlösung im engeren Sinne. Wo man von der Schöpfung und vom Schöpfer und von der Erlösung und dem Erlöser Alles genau weiss, da ist die Gerechtigkeit oder das fromme und sittliche Leben so weit sicher gestellt, als es innerhalb der freien Creatur überhaupt möglich ist.

Demgemäss deutet er die christliche Lehre um. Die christliche Lehre von Gott ist nicht etwa Offenbarung neuer, bis dahin in der offenbarungslosen Menschheit noch nie erkannter Rathschlüsse zum Heil der Welt oder einer Gesinnung Gottes gegen die Sünder, von der kein Frommer unter den Heiden und kein Philosoph etwas geahnt oder sicher gewusst hat, sondern sie macht nur den wahren Gott, den Schöpfer und Vater der Welt, von dem alle Menschen mehr oder weniger wissen, völlig bekannt und Jedermann zugänglich, so dass Alle ihn richtig verehren und ihm „mit Vernunft und Wahrheit“ dienen können. Und die erlösende Lehre von der Gerechtigkeit offenbart nicht einen neuen Weg, auf dem die sündige Welt zu der vollkommenen Gerechtigkeit gelangen kann, die ihr, so lange nur das Gesetz Gottes und die Beobachtung desselben zum Maasstabe der Vollkommenheit gemacht wurde, unerreichbar war, sondern sie vollendet nur das zu allen Zeiten und unter allen Völkern geltende Gesetz Gottes, indem sie es ergänzt, läutert, auf das Fundament des geoffenbarten göttlichen Willens zurückführt und mit wirksamen Drohungen und lockenden Verheissungen ausstattet. Und wenn das „neue Gesetz“ von den Sündern Busse und Bekehrung, Glauben an Gott und an seine Verheissungen fordert, und jedem bussfertigen Sünder die sichere Aussicht eröffnet, dass er durch Bereuung seiner früheren Sünden Vergebung derselben erlangen und durch ein sündloses Leben Gerechtigkeit und den Lohn der Unsterblichkeit erwerben könne: so stellt es auch in diesem Punkte nicht absolut neue Forderungen auf, thut auch nicht bisher völlig Unbekanntes in seinen Verheissungen kund, sondern setzt nur an die Stelle der überall in der Welt vorhandenen Ueberzeugung, dass man gethanes Unrecht durch Reue und Besserung gut machen müsse, die unerschütterliche Gewissheit, dass Reue die Vergebung von Seiten Gottes und Besserung den Lohn seliger Unsterblichkeit nach sich ziehe.

Die christliche Lehre von der Vergeltung endlich stellt keineswegs neue Gesichtspunkte auf, die bei der Bestrafung und Belohnung maassgebend sein sollen, sondern vervollständigt nur, indem sie die Ewigkeit der Strafen und des Lohns, die Auferstehung und das unsterbliche Leben nach Leib und Seele verkündet, die Erkenntniss, welche die Weisen und Frommen zu jeder Zeit von dem „Ende aller Dinge“ gehabt haben.

Justin legt auf die Vorzüge des in diesem Sinne aufgefassten Christenthums solches Gewicht, dass er erklärt, der Erlöser der Welt oder der Lehrer der erlösenden Wahrheit müsse, um seiner Aufgabe zu genügen, göttlichen Geschlechts sein. Nur Gott selbst könne die Wahrheit von sich, von seinem Gesetz und von seinem Lohn der Welt kund thun. Damit aber die Welt wisse, dass es Gott ist, der sie kund gethan hat, muss Gott den göttlichen Lehrer durch Propheten vorherverkündigen und sodann senden. So allein kann die Welt glauben, dass er der Sohn Gottes und der Logos ist, der vor der ganzen Welt von Gott gezeugt ist, durch welchen Gott die Welt geschaffen und die Menschen mit den Kräften zur Erkenntniss der Wahrheit und zum Thun des Guten ausgerüstet hat. Glaubt die Welt an ihn, dann allein steht ihr die Wahrheit seines Worts, die Göttlichkeit seines Gesetzes und die Zuverlässigkeit seiner Verheissungen fest.

Dass es der Menschwerdung des Sohnes Gottes nicht bedurft hätte, wenn das Christenthum in Wirklichkeit nur das wäre, wofür Justin es hält: eine Philosophie höherer Ordnung oder das neue und vollendete Gesetz; dass zur Verkündigung einer „zuverlässigen“ und „nützlichen“, Jedermann zugänglichen (wahrhaft populären) Philosophie und des „ewigen Gesetzes“ jeder wohlbeglaubigte Prophet genügt hätte, das kommt hier nicht in Betracht. Diese Inconsequenz in der Durchführung seiner Gedanken von der Erlösung entspringt der christlichen Gesinnung Justins. Uns interessirt nur die Frage: woher diese beschränkte Vorstellung vom Wesen des Christenthums und der Erlösung? Woher die Vorstellung, dass das Christenthum vorzugsweise Lehre und dass es als Lehre von Gott dem Schöpfer, dem Gesetzgeber und dem Erlöser aus dem Tode, erlösend sei?

Aus dem Christenthum selbst stammt sie nicht, und ebensowenig aus dem Judenthum, wie oben nachgewiesen wurde. Aber sie stammt auch nicht aus der griechischen Philosophie im strengen Sinne des Worts, nicht aus den Systemen der Schule. Das wäre der Fall, wenn Justin darin Recht hätte, dass auch die griechische Philosophie nichts Anderes sei und sein wolle, als Lehre von Gott,

von der Tugend und von der Vergeltung. Das ist aber nicht der Fall; denn die Logik und die Physik spielen in den Systemen der Schule eine viel grössere Rolle als die Ethik; und die Gotteslehre der Philosophen verfolgt in erster Stelle keine religiösen Zwecke*). Man muss daher immer wieder fragen: woher hat Justin seine so beschränkte Vorstellung vom Wesen der Philosophie, und wie kommt er darauf, die Wissenschaft „von den Anfängen und dem Ende aller Dinge" als Lehre von Gott dem Schöpfer und Gesetzgeber der Welt und von Gott dem Vergelter oder Erlöser aufzufassen?

Es ist unmöglich, auf diese Fragen eine Antwort zu finden, wenn man, wie Aubé, von der Voraussetzung ausgeht, ein „Heidenthum" im Sinne einer allen Heiden gemeinsamen Weltanschauung und religiös-sittlichen Denkweise habe in Wirklichkeit nie existirt, und man könne immer nur entweder von den verschiedenen Formen der Volksreligion oder von den einzelnen philosophischen Systemen reden; demgemäss könne man auch Justins Verhältniss zum Heidenthum nur nach der Uebereinstimmung mit einzelnen Gedanken der einzelnen Systeme bestimmen.

Zu welchen Resultaten Aubé auf diesem Wege gekommen ist, haben wir bereits früher gezeigt. Er meint nachweisen zu können, dass Justin in allen Stücken, wo es sich um religiös und sittlich Bedeutsames handelt, eben dasselbe lehre, was schon Plato und die späteren Stoiker gelehrt haben. Ein Unterschied zwischen Justin und einem Cicero, Seneca, Plutarch, Maximus von Tyrus, Epiktet, Marc Aurel existire in der Hauptsache gar nicht.

Ohne das Vorhandensein einer allen Heiden, trotz der weitgehendsten Unterschiede im Glauben, Leben und Denken, gemeinsamen religiös-sittlichen Denkweise, die freilich nirgends losgelöst von geschichtlichen, nationalen und localen Einflüssen als sogenannte „natürliche Religion" existirt, lässt sich weder die Aehnlichkeit der Götterculte, noch die relative Gleichartigkeit der sittlichen Lebensformen unter den verschiedenen Nationen, noch die Verwandtschaft der sittlichen Anschauungen, die das Leben regeln, noch auch die Entstehung der philosophischen Systeme und ihr entweder positives oder auch feindliches Verhältniss zu den Volksreligionen begreifen. Die Herrschaft, welche die philosophischen Ideen mit der Zeit gewannen, ihr reformirender, wie ihr

*) Plato z. B. bezeichnet seine ganze Untersuchung über die Schöpfung und den Schöpfer im Timäus, auf welche Justin ja auch so grossen Werth legt, als einen „λόγος περὶ τοῦ παντός". „Die platonische Lehre ist nicht sowohl Theologie als Kosmologie". Vgl. Baur a. a. O. S. 305.



zersetzender und zerstörender Einfluss auf das religiöse Leben der Menge wäre unerklärlich, wenn sie sich nicht irgendwie mit der Denkart der Völker, in deren Mitte sie auftreten, berührt und in der religiös-sittlichen Denkweise der Gebildeten Anknüpfungspunkte gefunden hätten.

Vor Allem wäre die Entwickelung, welche das römisch-griechische Heidenthum in dem Jahrhundert vor Christo und in den beiden Jahrhunderten nach Christo durchgemacht hat, und jener merkwürdige Aufschwung des religiös-sittlichen Denkens und Lebens der römisch-griechischen Welt im Zeitalter der Antonine ein unbegreifliches Räthsel, wenn es nicht eine dem alten Göttercult und den philosophischen Systemen der verschiedenen Schulen zu Grunde liegende, allen Römern und Griechen gemeinsame und den Gebildeten zum Bewusstsein gekommene religiös-sittliche Anschauungsweise gegeben hätte. Wie will man sonst die Entstehung der eklektischen Philosophie der Römer, den weitgehenden Einfluss der späteren Stoiker und die Anstrengungen erklären, die von allen Seiten gemacht wurden, um die allen Menschen und Völkern gemeinsamen religiösen und sittlichen Ueberzeugungen zur Geltung und zur Herrschaft zu bringen, die Verehrung des Einen Gottes in verschiedenen Gestalten einzubürgern, die Mischung der Culte zu rechtfertigen, die Scheidewände, welche die Völker getrennt hielten, niederzureissen und die Eine Heerde unter dem Einen Gesetz der Vernunft zu sammeln? *)

Wo wären endlich die Anknüpfungspunkte für die universelle christliche Religion innerhalb des Heidenthums überhaupt und des römisch-griechischen insbesondere zu finden, wenn nicht ein allen Heiden Gemeinsames, ein wesentlich gleichartiges religiöses und sittliches Denken und ein gleichartiges religiöses und sittliches Bedürfniss vorhanden gewesen wäre, welches ebenso den gleichartigen Widerstand gegen die neue Lehre wie den Anklang erklärlich macht, den sie im Grossen und Ganzen gefunden hat?

Eben diese allen Heiden und der römisch-griechischen Welt wiederum in einer besonderen Gestalt gemeinsame religiös-sittliche Denkweise, die mit der religiös-sittlichen Denkart des Christenthums ebensowohl im Verhältniss des Gegensatzes, wie der Verwandtschaft steht, muss herbeigezogen werden, um die eigenthümliche Auffassung, welche das Christenthum von Seiten Justins

*) Vgl. Boissier, la religion romaine (1874) T. II. p. 410 s. Zeller III, 1. S. 646 und 281.

insbesondere und in Mitten der heidenchristlichen Gemeinden überhaupt erfahren hat, begreifen zu können. Die Verwandtschaft der christlichen Lehre mit jenen religiösen und sittlichen Ueberzeugungen, welche die Heiden als den kräftigsten Antrieb zu allem Guten und als den wirksamsten Schutz gegen alles Böse zu betrachten gewohnt waren, denen sie es verdankten, dass mitten im götzendienerischen Treiben und trotz des herrschenden Lasters die Stimme des Gewissens nicht völlig erstickt und die Sehnsucht nach Erlösung, nach Wahrheit und Freiheit erwacht war, öffnete Auge und Ohr für das Christenthum. Die Wirkungen des Christenthums, seine sittlich erneuernde Kraft, seine Fähigkeit, einer von Zweifel zerfressenen und durch Gesinnungslosigkeit zu Grunde gerichteten Welt felsenfeste Ueberzeugungen und todesmuthige Gewissheit in Betreff der göttlichen und himmlischen Dinge einzuflössen, hätten keinen so gewaltigen Eindruck auf das Heidenthum machen und Männer, wie Justin, zum Glauben bewegen können, wenn nicht unter den Heiden ein hohes Maass religiösen Bedürfnisses und sittlichen Ernstes vorhanden gewesen wäre. Und beides lässt sich doch nur dort voraussetzen, wo noch ein bedeutendes Capital von religiös-sittlichen Ueberzeugungen, Vorstellungen und Gedanken vorhanden war.

Was ist nun natürlicher, als dass die Heiden, welche Christen geworden waren, das Christenthum, so weit sie darüber reflectirten, als die göttliche Wahrheit auffassten, die zum Götzendienst und Lasterleben des Heidenthums in völligem Gegensatze stehe, aber sich zu Allem, was man bisher als wahr und gut, als religiös und sittlich werthvoll angesehen hatte, durchaus bestätigend, vollendend, klärend und sicherstellend verhalte.

Dass die christliche Lehre und die Weltanschauung der Offenbarung von der religiös-sittlichen Denkweise und Weltanschauung des Heidenthums überhaupt und des römisch-griechischen insbesondere principiell abweicht; dass zwischen den Aussagen der griechischen Weisen und Dichter über Gott und Welt, Gut und Böse, Tugend und Laster, Schuld und Erlösung, Tod und Leben, und den entsprechenden Aussagen des A. T.'s und der christlichen Lehre trotz scheinbarer und oft wörtlicher Uebereinstimmung eine durchgreifende Differenz besteht: dafür war den Heidenchristen das Verständniss noch nicht aufgegangen. Es konnte ihnen überhaupt auf rein theoretischem Wege nicht aufgehen. Nur das Leben im Glauben und die steten Conflicte mit der Heidenwelt, nicht nur mit der gottlosen und lasterhaften, sondern auch mit der frommen und sittlich ernsten, führten zu der Erkenntniss, dass auch die

Frömmigkeit und Tugend der Heiden nach dem Ausdrucke Augustins ein glänzendes Laster sei, oder zu der Einsicht, dass Alles Sünde und Irrthum sei, was nicht aus dem Glauben stamme*).

Wenn aber selbst ein Augustin die Fesseln der heidnischen Weltanschauung noch nicht völlig abgeworfen hat, und in seiner Gottes- und Gnadenlehre die Abhängigkeit von dem heidnischen und speciell philosophisch-platonischen Gottesbegriff verräth: so kann es nicht befremden, dass ein Justin und dass seine Zeitgenossen überall noch unter der Herrschaft der religiösen und sittlichen Anschauungen des römisch-griechischen Heidenthums stehen und das Christenthum im Sinne derselben auffassen und deuten.

Dass die heidnische Denkweise dem „Philosophen“ Justin vorzugsweise in der Gestalt anhaftet, die sie unter dem Einflusse der platonischen und stoischen Philosophie und der eklektischen Richtung der nachchristlichen Zeit gewonnen hatte, kann bei einem Manne, der die Lehre Plato's für die höchste Leistung des Menschengeistes hält und die stoische Ethik unumwunden anerkennt, nicht weiter auffallen. Nur würde man sich täuschen, wenn man meinte, er verdanke seine Ansichten den Belehrungen der Schule. Auf das Schulmässige der platonischen Philosophie legt er wenig Gewicht. Sein Verständniss des grossen Meisters ist ein dürftiges. Er beurtheilt Plato immer nur nach der exoterischen Lehrform, in der er seine philosophischen Gedanken vorgetragen hat. Auf Grund dieser beschränkten Auffassung bekämpft er ihn, auf Grund derselben Auffassung erkennt er ihn an und stellt er ihn höher als alle Philosophen. Er ist der Meinung, Plato sei Theist, weil er sich der theistischen Vorstellungsweise und Sprache anschliesst, um sich den Zeitgenossen verständlich zu machen. Er fasst ihn zugleich als Dualisten auf und findet in so fern nichts an ihm auszusetzen.

Dass er die dualistische Lehrweise Plato's und die theistische Behandlung der Gotteslehre, die Darstellung der Kosmologie im Timäus, die mythologische Schilderung des jüngsten Gerichts, in welchem die Guten und Bösen ihren Lohn in einem jenseitigen Leben empfangen und dem Tartarus oder dem Elysium zugewiesen werden, als Lehre Plato's anerkennt und zu verwerthen sucht, dagegen die speculativen Grundgedanken des Systems ganz bei Seite liegen lässt, legt aufs neue dafür Zeugniss ab, dass er einer Denk-

*) Einen bedeutsamen Schritt vorwärts auf der Bahn der Erkenntniss des Unterschieds zwischen heidnischer und christlicher Tugend bezeichnet der Gedanke Cyprians, dass alle ausserhalb der Kirche geübte Tugend, selbst das Martyrium, werthlos sei.

weise folgt, die er nicht erst aus Plato gewonnen hat, sondern die ihm, ganz abgesehen von jeder streng philosophischen Belehrung, geläufig war. Und das ist dieselbe Denk- und Anschauungsweise, die Plato selbst offenbar als eine herrschende und allgemein verständliche vorausgesetzt hat. Denn was hätte ihn sonst bewogen, seine speculativen Gedanken gerade in dieser Form vorzutragen? Mag er im letzten Grunde Pantheist sein oder Dualist *): jedenfalls hat er wie ein Theist oder Deist geredet und seine pantheistischen Gedanken als dualistische Lehre vorgetragen. Und die Mit- und Nachwelt hat seinen Theismus und seine dualistische Lehre verstanden, bewundert, acceptirt, seinen Pantheismus dagegen entweder nicht begriffen oder abgelehnt. Namentlich hat die günstige Beurtheilung Plato's von Seiten der älteren Theologen und Kirchenväter sich immer darauf gestützt, dass sie ihn wie einen Theisten auffassten, seinen Dualismus darnach deuteten und überall nur Verwandtschaft mit dem Christenthum wahrnahmen. Das ist doch nur geschehen, weil die dualistische Weltanschauung dem Heidenchristenthum überall anhaftet und immer wieder dort zum Vorschein kommt, wo es sich um religiöse und sittliche Theoreme handelt.

Dass auch Justin nur darum an der dualistischen Lehrweise Plato's keinen Anstoss nahm, weil er selbst noch zum Theil von heidnischen Vorstellungen beherrscht war, wird sich im Folgenden zeigen. Zunächst kommt es darauf an, sich zu vergegenwärtigen, welches die religiös-sittliche Grundanschauung ist, der Justin überall folgt, sei es, dass er sich über die griechische Philosophie bald anerkennend, bald ablehnend äussert, sei es, dass er es unternimmt, die Herrlichkeit des Christenthums darzulegen, seine Gedanken zu erläutern und sein Verhältniss zum Heidenthum oder Judenthum zu bestimmen.

Dass Justin, wenn auch ohne zwingende sachliche Motive, an dem Glauben festhält, Jesus sei der Sohn Gottes und könne nur als solcher die Welt erlösen, und die Anbetung des Erlösers bilde

*) Wie Teichmüller, die platon. Frage S. 90 ff. gegen Zeller behauptet hat, die dualistische Lehre Plato's sei durchgängig nur Einkleidung seiner im Grunde streng pantheistischen Philosophie und Weltanschauung, so geht auch Aubé von der Voraussetzung aus, dass der „Dialektiker" Plato den consequentesten Pantheismus lehre und dass sich die Lehrweise im Timäus mit Plato's eigentlicher Denkweise nicht reimen lasse. Vgl. Aubé S. 127 ff. Dagegen sagt Heinze, Lehre vom Logos S. 68: „Platon ist entschiedener Dualist." Vgl. Baur a. a. O. S. 284: „die Vorstellung einer dem höchsten Gott gleich ewigen Materie wird Plato nur mit Unrecht zugeschrieben."



ein Hauptstück des wahren Gottesdienstes, das macht ihn zum Christen und richtet eine unübersteigliche Schranke auf zwischen seinem Christenthum und jeder denkbaren Form des Judenthums und Heidenthums. Dass er aber der Ansicht ist, eine vollkommen richtige, zuverlässige, allgemein verständliche, von Gott selbst ausgehende Belehrung über den Schöpfer oder Vater der Welt, über sein Gesetz und seinen Rathschluss der Erlösung vom Tode genüge, um die Welt wieder Gott näher zu bringen und ihr den Weg der Gerechtigkeit zu eröffnen, auf dem sie das Ziel der seligen Unsterblichkeit erreichen könne, das bezeichnet seine Abhängigkeit von einer Denkweise, die nur innerhalb des griechisch gebildeten Heidenthums ihren Ursprung genommen haben kann.

Justin geht dabei nämlich von der Voraussetzung aus, dass Irrthum und Sünde in der Welt das Grundverhältniss zwischen Gott und Menschheit nicht zerstört und aufgehoben haben. Der Zusammenhang zwischen Gott und Welt, Gott und Menschheit ist durch die Schöpfung gesetzt, in dem Wesen Gottes und in der Natur der Welt und des Menschen begründet und darum, so lange diese Welt besteht, unabänderlich und unauflöslich. Er besteht kraft der geistigen Anlagen, mit denen der Mensch von Gott ausgerüstet ist. Sie bilden den unzerstörbaren göttlichen Bestandtheil der menschlichen Natur. Mit seiner Vernunft ist er im Stande, Gott, den Grund der Welt und den Vater des Alls, als den einigen, geistigen, vollkommenen, allmächtigen, gütigen und gerechten Herrn und Gesetzgeber der Welt und des Menschen zu erkennen, seinen Willen zu erfassen, und Gut und Böse zu unterscheiden. In seiner Freiheit besitzt er das Vermögen, zwischen dem Guten und Bösen zu wählen, sich für oder wider die Vernunft zu entscheiden, und entweder den Täuschungen der Sinne, den unvernünftigen Trieben und den blinden Leidenschaften zu folgen, oder die Vernunft zur Herrschaft über die unvernünftigen Triebe zu erheben. Damit sind alle Bedingungen zu einem frommen und gerechten Leben gegeben. Frömmigkeit besteht in der Anbetung des wahren Gottes und in der Befolgung seiner Gebote, oder in der Nachahmung Gottes und der Tugenden, die sein Wesen ausmachen. Gerechtigkeit kommt zu Stande durch freies Handeln unter der Herrschaft der Vernunft. Das tugendhafte Leben, durch welches der Mensch gerecht wird, schliesst den Glauben an Gott und die Anbetung Gottes als die höchste Leistung in sich. Die guten Werke gehen in so fern aus dem Glauben an Gott hervor, als ohne die Gewissheit, dass Gott ist, und ohne die Ueberzeugung, dass er das Gute vom Menschen fordere, das Böse strafe und das Gute

mit dem Leben bei Gott oder mit einem gottgleichen Dasein lohne, keine Tugend denkbar ist. Der Glaube an Gott ist immer verbunden mit dem Wunsch, ihn nachzuahmen, um einst mit ihm vereinigt zu sein. Dieses Verlangen bildet den wirksamsten Antrieb zu frommem Leben.

Zwischen Religion und Sittlichkeit, Glaube und Werken wird nicht unterschieden. Die Religion besteht in der Anbetung und Nachahmung Gottes und die Tugend ist auch nichts Anderes. Tugend und Laster empfangen ihren vollen Lohn erst im zukünftigen Leben, nachdem der Mensch im Tode seiner irdischen Existenz den Tribut gezahlt und in ein von allen Schranken der Zeitlichkeit befreites Dasein gelangt ist. Dort erst kommt es zu einer Gemeinschaft (συνουσία) mit dem Gott, der frei ist von allen trübenden Leidenschaften und an den nichts Böses heranreicht. Der Mensch wird unsterblich, unvergänglich, leidenslos.

Sündigt der Mensch und geräth er in Irrthum, so bleiben, mag das Verderben noch so gross sein, doch die göttlichen Kräfte des Menschen unversehrt, das Band mit Gott zerreisst nicht, und die Fähigkeit, sich jeden Augenblick von den Fesseln des Irrthums und den Leidenschaften loszusagen, die Wahrheit zu erkennen, ihr zu folgen und wieder gerecht zu werden, geht nicht verloren. Durch Selbstbesinnung, Nachdenken, freien Entschluss und ernstliches Streben kann der Mensch jeden Augenblick wieder zu Gott zurückkehren und gerecht werden.

Aber nur Wenige sind im Stande, durch eigenes Nachdenken zum entscheidenden Entschluss zu kommen, durch selbsterrungenes Wissen tugendhaft und der Unsterblichkeit fähig zu werden. Die Menge bedarf der Belehrung durch weise und tugendhafte Männer. Doch findet auch die Belehrung nur wenig Anklang, wenn sie von Philosophen ausgeht und sich auf philosophische Beweisführung stützt. Die ungebildeten Leute namentlich bedürfen einer Autorität, und kommen nur durch den Glauben an ihre Lehrer zur Erkenntniss der Wahrheit. Am meisten richten Seher und Propheten aus, wenn sie genügend durch das Vermögen der Weissagung und des Wunderthuns als Gesandte Gottes beglaubigt werden.

Allen Bedürfnissen der Menschen genügen kann nur die Erscheinung Gottes auf Erden und seine Selbstoffenbarung. Aber Gott selbst ist an einem ausserweltlichen Ort und kann seinem überweltlichen Wesen nach nicht in der Welt erscheinen. Die vollendetste Offenbarung ist daher die Erscheinung des göttlichen Logos im Fleisch. Verkündet er die volle Wahrheit, so ist das

Wissen beschafft, auf Grund dessen der Mensch in freier Entscheidung die Gerechtigkeit in guten Werken wieder herstellen kann, nachdem er für die früheren Sünden Vergebung erhalten hat.

Fragt man nach dem Inhalte der erlösenden Lehre oder des erlösenden Wissens, so müssen „die Anfänge und das Ende aller Dinge“ enthüllt und erkannt werden. Der Mensch muss erfahren, woher er stammt und wozu er da ist; und er muss wissen, dass er die Kräfte besitzt, seiner Aufgabe zu genügen, und welches Geschick seiner wartet. Wenn er das weiss, dann kann er so handeln, wie er soll. Dieses Wissen wird ihm zu Theil, wenn er über Gott als den Schöpfer und Vater der Welt belehrt und dessen gewiss gemacht wird, dass die geistigen Kräfte des Menschen von Gott stammen; dass Gott die Welt in seiner Güte um des Menschen willen d. h. dazu geschaffen hat, dass der Mensch in der Welt durch freies Handeln sich die Gerechtigkeit und durch Gerechtigkeit die selige Unsterblichkeit erwerbe. Wer da glaubt, dass Gott der Quell der geistigen und sittlichen Kräfte ist, dass er den rechten Gebrauch fordert und reichlich lohnt, die Ungerechtigkeit aber mit ewiger Strafe heimsucht, wird sich bekehren und leben. Er wird Gott dafür danken, „dass er ihn geschaffen, mit den Kräften zur Gerechtigkeit ausgerüstet und ihm den Lohn des Lebens bei Gott in Aussicht gestellt hat“. Durch Wissen und Thun der göttlichen Lehre wird der Mensch gerecht und vom Tode erlöst.

Das ist die religiös-sittliche Grundanschauung, von der aus Justin das Christenthum, Judenthum und Heidenthum beurtheilt. Sie lässt sich auch in seiner Auffassung des Werks Christi und in den Aussagen über das Leiden und Sterben des Erlösers sowie in den Bemerkungen über die Taufe und das Abendmahl wiedererkennen. Ja selbst in der Lehre von der Person Jesu Christi wirkt sie nach, sofern in derselben eine gewisse Gleichgültigkeit gegen die „wahre Gottheit“ Christi zu Tage tritt. Denn ist es ausschliesslich der Beruf des Erlösers, die wahre Lehre zu verkündigen und die Todten zu unsterblichem Leben zu erwecken, so ist es genug, dass er der Logos Gottes oder der „andere Gott“ ist.

Dass der als Logos und „anderer Gott“ aufgefasste Erlöser es nicht zu einer wirklichen Gemeinschaft der Gläubigen mit Gott in seinem Sohne zu bringen vermag, macht Justin keine Sorge, da er, seiner Grundanschauung gemäss, von einer solchen nur im jenseitigen Leben weiss, wenn der Mensch die Schranken der Endlichkeit abgestreift und als unsterbliches Wesen an den Ort Gottes

gekommen ist. In diesem Leben giebt es nur ein Streben nach Gemeinschaft mit Gott, nur eine Annäherung an ihn.

Sieht man ab von dem, was sich in dieser Gedankenreihe auf die Person Christi bezieht, so kann man über den heidnischen und speciell griechischen Charakter dieser Denkweise und religiös-sittlichen Grundanschauung nicht in Zweifel sein. Auch springt es in die Augen, dass Justin, wie er selbst ausdrücklich sagt, die griechische Denkweise in der Form sich angeeignet hat, die sie unter dem Einflusse der platonischen und stoischen Philosophie angenommen hatte. Das hat schon Photius und das haben nach ihm die Centuriatoren erkannt. Die reformatorischen Theologen beriefen sich dabei besonders auf seine Lehre vom freien Willen und vom „Vermögen der menschlichen Kräfte nach dem Fall" und auf seine Ueberschätzung menschlicher Tugend. Später betonte man vorzugsweise den platonischen Ursprung seiner Logoslehre. Semler hat zuerst die gesammte Denk- und Lehrweise Justins beurtheilt, und nicht nur einzelne Lehren, wie die Gotteslehre und zum Theil auch die Logoslehre als platonisch bezeichnet, sondern bemerkt, die „christliche Religion" des Märtyrers sei „ein Gemisch natürlich bekannter Moralien, einiger halb oder ganz platonischer Gedanken und einiger Ausdrücke der Apostel". Wenn unter den „natürlich bekannten Moralien" die „religiös-sittliche Denkweise" des gebildeten griechischen Heidenthums, unter den „halbplatonischen" Gedanken aber das gemeint ist, was Justin der exoterischen Lehre Plato's entnommen hat, und unter „einigen Ausdrücken der Apostel" der Anschluss Justins an den Gemeindeglauben: so muss Semler's Urtheil als ein überaus zutreffendes bezeichnet werden. Auch darin hat er richtig gesehen, dass Justin die griechische und von ihm, wie Semler bemerkt, fälschlich für platonisch gehaltene Logoslehre durch Vermittelung des alexandrinischen Judenthums empfangen und in der Gestalt in seine Theologie verwebt hat, die sie unter philonischen Einflüssen erhalten hatte. Semler's Urtheil wäre noch bedeutsamer, wenn er das Platonische in der Gotteslehre Justins nicht darauf beschränkt hätte, dass der Märtyrer die „Namenlosigkeit Gottes" behauptet. Nächst Semler hat G. Lange am nachdrücklichsten behauptet, dass die Abweichung Justins vom „orthodoxen" Christenthum nicht nur in einzelnen Dogmen zu Tage trete, sondern in der gesammten Auffassung des Christenthums, die nichts weniger als „rechtgläubig" sei, vielmehr überall den heidnischen Philosophen verrathe, nachweisbar sei. Unter den neueren Theologen hat Ritschl zuerst wieder, nachdem man ohne Erfolg das jüdische Element in

der Denkweise Justins zur Erklärung aller Eigenthümlichkeiten derselben herbeigezogen hatte, darauf aufmerksam gemacht, dass dem Märtyrer die Fähigkeit, das A. T. und die Apostel zu verstehen, darum abgehe, weil er aus dem „Heidenthum“ herkomme. Duncker betonte den Einfluss der stoischen Philosophie, der in der Logoslehre des Märtyrers deutlich erkennbar sei. Weizsäcker zeigte, dass philosophische und zwar eklektisch aus verschiedenen Systemen entlehnte Lehren auf die Lehrbildung Justins Einfluss gewonnen haben und in „loser Verbindung mit dem eigenthümlich Christlichen das Dogma beherrschen“. Overbeck wies darauf hin, dass die aus dem Heidenthum stammende „rein moralische Weltansicht“ und die Art, „wie die Freiheit des Willens gelehrt wurde“, die eigentliche Ursache dessen sei, dass die Kirchenväter die „auf rein religiösen Voraussetzungen sich erhebende Anschauung des Paulus“ nicht verstanden und die christlichen Grundbegriffe „Gesetz, Freiheit des Evangeliums, Gerechtigkeit, Glaube, Gnadenwahl verflachten“. „Man lebte in einer ganz anderen Gedankenwelt und legte die Begriffe eines durchaus anderen Bildungskreises in die des ersten Christenthums hinein.“

Schliesslich ist Aubé zu der Behauptung fortgeschritten, dass Justins Lehre mit Ausnahme der auf die Person und das Werk Christi und auf die Sakramente bezüglichen Stücke nichts Anderes gewesen sei als popularisirte griechische Philosophie. Durch eine reichhaltige Gegenüberstellung der einzelnen Lehren Justins und der entsprechenden Lehren Plato's und der späteren stoischen und platonischen Eklektiker sucht er diese Behauptung zu stützen.

Da sich das, was wir die heidnische Denkweise, bestimmter die religiös-sittliche Denkweise des gebildeten römisch-griechischen Heidenthums genannt haben, als solche nirgends nachweisen lässt, weil sie immer und überall in einer bestimmten Färbung und in der Gestalt auftritt, die sie unter dem Einfluss einzelner philosophischer Lehrer, oder verschiedener mit einander eklektisch verschmolzener Schulmeinungen angenommen hat: so können wir den heidnischen und speciell griechischen Charakter der Grundanschauungen, von denen aus Justin das Heidenthum beurtheilt, bekämpft oder anerkennt, und das Christenthum umdeutet, nur in der Weise zur Anerkennung bringen, dass wir auf die Verwandtschaft der principiell bedeutsamsten Momente seiner Gedankenwelt mit den Lehren der griechischen Philosophen aufmerksam machen.

Dass bei dieser Vergleichung mit der Lehre oder Ansicht von der Schöpfung der Welt begonnen werden müsse, hat Aubé erkannt. Die Aussagen über die Entstehung der Welt sind für die „Weltanschauung“ entscheidend.

Justin erklärt (Ap. I, 20), dass Plato in der Lehre von der Schöpfung mit der christlichen Lehre übereinstimme. Wie er selbst die Schöpfungslehre Plato's auffasst, wird aus Ap. I, 59 klar, wo er dieselbe nach dem „Timäus“ darstellt.

Aubé behauptet nun, Justin stimme wirklich mit Plato, aber nur mit dem dualistisch lehrenden Plato überein. Der Märtyrer sei ebenfalls Dualist und wisse nur von einer Weltbildung aus der ewigen Hyle, nicht von einer Schöpfung aus Nichts *).

Obgleich Aubé in diesem Punkte die Lehre Justins nicht richtig beurtheilt, da der Märtyrer unzweifelhaft die christliche Lehre von der Schöpfung vorträgt, so ist es doch vollkommen begründet, dass Justin die principielle Bedeutung des christlichen Gedankens der Weltschöpfung nicht erkannt und auf die Frage, ob die Hyle erschaffen oder ewig sei, kein Gewicht gelegt hat. Er weiss nichts davon, dass mit dem Glauben an die Schöpfung der Bruch mit dem Dualismus ebenso entschieden vollzogen ist, wie der mit dem Pantheismus, kurz mit den beiden Irrthümern, zwischen denen das denkende Heidenthum überall hin und her schwankt. Justin bekämpft nur den Pantheismus als eine heidnische Verirrung der Stoiker. Von einem heidnischen Dualismus und von einem Gegensatz der christlichen Lehre und der dualistischen weiss er nichts. Das erklärt sich daraus, dass er zwar die christliche Schöpfungslehre vorträgt, aber im Grunde über das Verhältniss von Gott und Welt dualistisch denkt. Daher nimmt er an Plato keinen Anstoss, meint vielmehr, er habe seine Schöpfungslehre dem A. T. entlehnt. Auch sonst merkt man es ihm an, dass er trotz des starken Gegengewichts gegen die dualistische Denkweise, welches sein Glaube an die Fleischwerdung des Logos und an die Auferstehung des Fleisches bildete, in seinen Ansichten von der Natur des Menschen, von der Sünde und ihren Folgen, vom Tode, von der Unsterblichkeit und von den die Gemeinschaft mit Gott hemmenden Schranken der Endlichkeit, noch unter dem Banne der Denkweise steht, die jedem Heiden, der über den Welt-

---

*) Dass die Cohort. ad. Graecos genau zwischen Weltschöpfung und Weltbildung und zwischen dem *ποιητὴς τῶν ὅλων* und dem *δημιουργός* unterscheide, erkennt Aubé an. Aber er bestreitet gerade darum mit vollem Recht die Echtheit der Cohortatio.

zusammenhang nachdenkt, die natürlichste und selbstverständliche erscheint.

Vor Allem merkt man es aber an seiner Gotteslehre. Während er die stoische Gotteslehre bekämpft, weiss er von keinem durchgreifenden Unterschiede zwischen der christlichen und der platonischen. Dabei geht er von der Voraussetzung aus, dass Plato einen theistischen Gottesbegriff habe.

Was Plato in theistisch klingenden, der populären Redeweise angepassten Wendungen von Gott aussagt, genügt dem Märtyrer so vollkommen, dass er nicht nur den Gottesbegriff der Platoniker ausdrücklich für richtig erklärt, sondern auch, trotz des Nachweises, dass man nur durch Offenbarung zum Wissen vom wirklichen Gott gelange, in allen Aussagen über Gottes Wesen und Wirken sich fast ausschliesslich platonischer Ausdrücke und Gedanken bedient. Die Prädikate, welche er mit unermüdlicher Consequenz Gott beilegt, weil sie ihm das Wesen Gottes am zutreffendsten zu bezeichnen scheinen, *ποιητὴς τῶν ὅλων, δημιουργός, γεννήτωρ τῶν ἁπάντων, ποιητὴς τοῦδε τοῦ παντός* und vor Allem *πατὴρ τῶν ὅλων* und *ὁ πάντων πατὴρ* sind grösstentheils wörtlich der platonischen Sprache entnommen. Den Vaternamen Gottes fasst er ganz und ausschliesslich in dem Sinne auf, in welchem Plato und, wie Justin selbst bemerkt, auch schon die griechischen Dichter (Homer) von demselben Gebrauch machen. Gott ist „Vater“ als Vater „des Alls“ oder „weil er Alles erzeugt hat und allein der ungezeugte (*ἀγέννητος*) ist“.

Wenn Justin in dem Vaternamen Gottes zugleich eine Hindeutung darauf sieht, dass Gott die Welt „aus Güte erschaffen hat“, so ist auch dieser Gedanke platonischen Ursprungs. Plato drückt sich wörtlich so aus. Nur macht Justin den bedeutsamen Zusatz „um des Menschen willen“. Dadurch gewinnt die teleologische Auffassung der Welt, die er mit Plato theilt*), einen anderen Charakter und der Gottesbegriff eine andere Färbung. Während der heidnische Philosoph Gott immer und überall in seinem Verhältniss zum Weltganzen auffasst, und sein Verhältniss zur Menschheit nur als ein wenn auch wesentliches Moment seines Weltverhältnisses behandelt, steht dem christlichen Denker das Verhältniss zur Menschheit so sehr im Vordergrunde des Interesses,

---

*) Baur a. a. O. S. 230: „Plato fasst die Erscheinungen der Welt am liebsten unter dem teleologischen Gesichtspunkt auf. Die Begriffe von Zweck und Endzweck schweben ihm bei seinen Forschungen immer vor der Seele.“

dass er den Menschen und die durch Menschen und Engel zu realisirende Gerechtigkeit als den Zweck der Welt denkt (Ap. II, 4), und Gott nicht so sehr als kosmisches Princip wie als geistige Macht vorstellt, die Princip und Schöpfer der geistigen und sittlichen Potenzen der Welt ist. Dennoch ist Justin insofern Heide, als er die Vaterschaft Gottes ausschliesslich daraus herleitet, dass er als Schöpfer des „Alls“ den Menschen geschaffen und mit geistigen Kräften ausgerüstet hat.

Eben dieselben Abweichungen von Plato bei wesentlicher Uebereinstimmung mit ihm lassen sich in den Aussagen über die göttliche Gerechtigkeit nachweisen. Sie ist nach Justin die Seite des göttlichen Wesens, kraft welcher er durch Bestrafung der bösen Handlungen und durch Belohnung der guten seinen auf Gerechtigkeit der freien Creatur gerichteten Willen zur Geltung bringt, und den Zweck der Welt, die Gerechtigkeit und Seligkeit des Menschen, zu erreichen weiss. Und doch ist es ganz platonisch und echt heidnisch gedacht, wenn er neben der in der Schöpfung sich bethätigenden Güte und Menschenfreundlichkeit Gottes immer nur von seiner auf Allwissenheit gegründeten vergeltenden Gerechtigkeit redet. Gott ist auch in seinen Augen Princip und Quelle der menschlichen Gerechtigkeit, sofern er den Menschen mit geistigen Kräften geschaffen hat und ihm als gerechter Vergelter seiner Handlungen gegenüber steht. Und das Wissen um Gott als um den Schöpfer der menschlichen Kräfte und Vergelter der menschlichen Handlungen genügt zur Herstellung der Religion und des sittlichen Lebens. Auf demselben Standpunkt steht Plato, wenn er im Anschluss an die populär heidnische Denkweise Frömmigkeit und Tugend nicht nur von der Erkenntniss Gottes des gütigen Schöpfers und gerechten Gesetzgebers und Richters der Welt abhängig macht, sondern auch durch diese Erkenntniss für so gesichert hält, als es überhaupt möglich ist.

Es kann unter solchen Umständen nicht weiter auffallen, dass Justin von der Richtigkeit der theistisch aufgefassten Gotteslehre Plato's überzeugt ist. Er ist aber auch so sehr in die Schranken des platonischen Gottesbegriffs gebannt, dass er nicht einmal stillschweigend die Momente des christlichen Gottesbegriffs, die jenem fehlen, herübernimmt. Wo er einmal den Versuch macht, den Unterschied philosophischer und christlich-alttestamentlicher Gotteserkenntniss zu bestimmen, zeigt er erst recht, wie wenig er das wesentlichste Moment der letzteren erkannt hat.

Um zu beweisen, dass man ohne Offenbarung, ohne die Propheten und Christus, Gott nicht wahrhaft erkennen, anbeten und

dienen könne, behauptet er, Gott sei ein lebendiges Wesen (ζῶον), kein Allgemeinbegriff. Man könne ihn darum nicht durch Denken erfassen, sondern nur durch Wahrnehmung, oder nur wenn er sich sehen und hören lasse. Aber „das lebendige Wesen“ Justins ist nicht der lebendige Gott des A. T.'s und ebensowenig der Gott, der in seinem Sohne als die erlösende Liebe und Gnade offenbar geworden ist. Gott ist, sagt Justin, nur durch Offenbarung erkennbar, weil er wie jedes lebendige Einzelwesen an sich verborgen ist. Dieser Gedanke macht es ihm möglich, die philosophische Gotteserkenntniss für unzureichend zu erklären und zugleich den philosophischen Gottesbegriff festzuhalten. Auf das „lebendige Einzelwesen“ überträgt er die Prädikate der Verborgenheit, Unbegreiflichkeit, Unaussprechlichkeit, Unnennbarkeit Gottes, wie sie Plato und nach ihm Philo festgestellt hatten. Und seine Vorstellung von Gott bringt es mit sich, dass er die Eine Seite der platonischen Gotteslehre, nach welcher die Ueberweltlichkeit und Transscendenz (*ἐπέκεινα πάσης οὐσίας*) Gottes, seine Abgeschiedenheit von allem Irdischen und Vergänglichen betont wird, mit aller Energie festhält, dagegen die Momente der platonischen Lehre, durch welche es Plato möglich wurde, die Immanenz des seinem Wesen nach transscendenten Gottes zu behaupten, fallen lässt. Die Ideenlehre und der Gedanke, dass Gott als die höchste Idee des Guten alle Ideen in sich befasse, ist durch die Vorstellung des lebendigen Einzelwesens ausgeschlossen. Gott ist als solches nur „*ἐπέκεινα πάσης οὐσίας*“. Er ist als der Ungezeugte, Unvergängliche und Unveränderliche oder wahrhaft Seiende ausserhalb der gewordenen, erzeugten, vergänglichen, wechselnden Welt, „an seinem Ort“ („*ἐν τῇ αὐτοῦ χώρᾳ*“ Dial. 127). Dort bleibt er (*μένει*), „unerfassbar von einer Oertlichkeit und von der ganzen Welt“. „Er kommt nirgends hin, auch wandelt er nicht. Er spricht mit Niemand und kann an einem beschränkten Orte der Erde nicht erscheinen. Er hört nur und sieht Alles aufs schärfste mit unaussprechlicher Kraft und nichts ist ihm verborgen.“ Doch ist er als der Ungezeugte die Ursache von allem Erzeugten, als der wahrhaft Seiende der Schöpfer alles Gewordenen, als der wesentlich Lebendige der Quell alles Lebens und aller Bewegung, mit Einem Worte: Vater der Welt.

Durch die Vorstellung, dass Gott Einzelwesen ist, hat er sich die Möglichkeit abgeschnitten, eine lebendige Beziehung Gottes zur Welt in pantheistischer oder dualistischer Weise herzustellen. Und durch die Combination jener Vorstellung mit dem Gottesbegriff Plato's steigert er die Transscendenz Gottes dermassen,

dass es ihm unmöglich wird, die christliche Gotteslehre zu verstehen. Der lebendige Gott, der als persönliches Geistwesen die von ihm durch sein Wort ins Dasein gerufene Welt durchwaltet, und als der persönlich allgegenwärtige in ihr wirksam ist, hat im Gedankenzusammenhange Justins keine Stelle. Zu der Vorstellung, dass die absolute Macht, welche die Welt erschaffen hat und regiert, als Geistwesen absolute Persönlichkeit und dem nach seinem Ebenbilde geschaffenen persönlichen Geistwesen, dem Menschen, als heilige Liebe offenbar ist, konnte er sich nicht erheben. Sie war in der Vorstellung von Gott als lebendigem (concretem) und geistigem Einzelwesen nicht nothwendig mitenthalten, durch den philosophischen Gottesbegriff aber geradezu ausgeschlossen. In dem Begriffe Gottes als des allen Kategorien der Endlichkeit entrückten, unter keiner irdischen Form der Existenz vorstellbaren, unaussprechlichen Geistwesens hatte das Moment der Persönlichkeit keinen Raum. Gott ist das Ungezeugte und Unvergängliche „und darum Gott“ (Dial. 5. 223. D); er ist die Ursache des Seins aller Dinge, der Schöpfer und Gesetzgeber der Welt und darum „Vater und Herr des Alls“. Mehr lässt sich von ihm nicht sagen. Das zu wissen genügt dem Philosophen. Dem Menschen, der zu Gott kommen, ihn anbeten und ihm dienen will, genügt das nicht. Er verlangt darnach, mit dem ungezeugten Vater der Welt in Berührung zu kommen. Und das geschieht durch Offenbarung. Aber auch das Wort oder „die Lehre Gottes“ offenbart nicht die lebendige Persönlichkeit Gottes, sondern macht nur über das Dasein und den Willen des verborgenen Urgrundes der Welt gewiss, und vermittelt so die Beziehung zu ihm.

So oft auch Justin Gott in der erbaulichen Redeweise personificirt, ist ihm doch das Wesen Gottes als des absoluten Geistes nicht aufgegangen. Gott ist ihm, wie dem gesammten Heidenthum und auch dem unter platonischen Einflüssen stehenden, doch immer noch ein kosmisches Wesen.

Dass er Gott vorzugsweise als schöpferische Ursache der geistigen und sittlichen Potenzen der Welt auffasst, ändert daran in der Hauptsache nichts. Dass er die Transscendenz Gottes auf alle Weise betont und ihn der Welt und dem Kosmos entrückt, zeigt nur, dass er wie Alle, die von der Persönlichkeit des göttlichen Geistes nichts wissen, aber der pantheistischen Identificirung von Gott und Welt, des Erzeugers und des Erzeugten, aus dem Wege gehen wollen, eifrigst bemüht ist, Gott so viel als irgend möglich von der Welt und ihrer Endlichkeit, Vergänglichkeit und Veränderlichkeit abzulösen, ohne es doch zu einer wirklichen Unter-

scheidung bringen zu können. Denn dass er Gott als geistiges Wesen auffasst, ist noch kein Beweis dafür, dass er ihn wahrhaft von der Welt unterscheidet. Gott ist und bleibt, wo er nur dem Stoff als Geist, dem Gezeugten und Vergänglichen als Ungezeugtes und Unvergängliches gegenübergestellt, oder als das Unendliche vom Endlichen, als Ursache vom Verursachten, als das Seiende vom Daseienden unterschieden wird, Theil der Welt und ein kosmisches oder hyperkosmisches Wesen; denn man bleibt in dem Bannkreise derselben Vorstellung, wenn man sie nur negirt. Nur dort, wo man auf Grund der erfahrenen Erlösung an den persönlichen Gott glaubt, hat man den Begriff des absolut überweltlichen und ausserweltlichen und doch zugleich der Welt mächtigen und ihr gegenwärtigen Geistes gewonnen. Nur wo er als die lebendige, persönliche Liebe geglaubt wird, ist er wahrhaft als Geist gedacht. Wo das nicht geschieht, ist der Bruch mit dem der heidnischen Creaturvergötterung zu Grunde liegenden physischen Gottesbegriff wenigstens theoretisch noch nicht ganz vollzogen.

Weil nun Justin noch nicht völlig mit der Vorstellung gebrochen hat, dass Gott die geistige Substanz der Welt sei, hat er, trotzdem dass er Gott als den „Schöpfer“ oder „Vater des Alls“ definirt, noch kein Interesse daran, die christliche Schöpfungslehre von der dualistisch-platonischen zu unterscheiden. Obgleich ihm Gott wesentlich Ursache der Welt ist, macht er mit dem Schöpfungsgedanken nicht vollen Ernst.

Das ist doch nur begreiflich, wenn es ihm nicht sowohl darauf ankommt, Gott als den Schöpfer im christlichen Sinne kenntlich zu machen, als vielmehr darauf, ihn als das Ungezeugte dem Gezeugten, als das Princip der geistigen Kräfte des Menschen dem Menschen, als Urvernunft der menschlichen Vernunft gegenüberzustellen. Den Dualismus hat er nicht überwunden. Darum bekämpft er ihn nicht, und wendet sich nur gegen den Pantheismus. Sein Absehen ist nicht darauf gerichtet, Alles und Jedes, Stoff und Geist, Vergängliches wie Bleibendes auf Gott zurückzuführen, den Dualismus wie den Pantheismus zu stürzen, um den durch die Heilsoffenbarung gewonnenen Begriff des Erlöser-Gottes an der Betrachtung der Welt zu bewähren, sondern er will nur die Grundlage für das gewinnen, was er Frömmigkeit und Sittlichkeit nennt. Und dazu genügt es ihm, dem gezeugten Menschen den ungezeugten Geist als Vater und Gesetzgeber gegenüberzustellen, seine Unterschiedenheit von der Welt durch die Vorstellung des lebendigen Einzelwesens aufrecht zu halten, und seine Erkennbarkeit auf Grund der Offenbarung zu behaupten.

Man begreift freilich nicht, wie dieser absolut transscendente und der Welt dualistisch gegenübergestellte unpersönliche Geist die Welt schaffen, als der Ungezeugte das Gezeugte hervorbringen, oder auch nur die geistigen Potenzen der Welt, die doch endliche und, wie Justin ausdrücklich hervorhebt, vergängliche sind, ins Dasein rufen kann. Und ebenso undenkbar ist es, wie dieser Gott, der mit Niemand redet und niemals erscheint, sich der Welt offenbaren kann.

Justin beruhigt sich nicht bei der einfachen Aussage, dass Gott durch seinen Willen das Unmögliche möglich gemacht habe. Es steht ihm vielmehr fest, dass weder die Schöpfung, noch auch die zur Erlösung erforderliche Mittheilung der wahren Lehre als unmittelbar göttliche Thaten aufgefasst werden können. Will man Gott nicht in die Endlichkeit herabziehen und seiner Unveränderlichkeit zu nahe treten, so muss man die Schöpfung wie die Erlösung durch den göttlichen Logos vermittelt denken.

Wie sich auch immer bei Justin die Uebergänge von der platonischen Ideenlehre und der platonischen Lehre von der Weltseele zu der stoischen Lehre vom göttlichen Logos und dem *λόγος σπερματικός* vollzogen haben mögen, jedenfalls boten ihm die christliche Lehre vom Sohne Gottes, die übliche Bezeichnung desselben als des Logos, die Anbetung desselben neben dem Vater-Gott, die apostolische Aussage, dass Gott durch ihn die Welt geschaffen habe, genügende Anhaltspunkte, um sich der alexandrinischen, von Philo modificirten platonisch-stoischen Logoslehre zu bemächtigen. Sie gab ihm die Möglichkeit, nicht nur den christlichen Glauben an den Sohn Gottes zu expliciren und als vernünftig zu erweisen, sondern auch den transscendenten Gottesbegriff festzuhalten und doch die Schöpfung der Welt, die Erfüllung derselben mit logischen Potenzen so wie die Erlösung der Welt durch Offenbarung begreiflich zu machen. Heidnische und christliche Elemente wurden zu einer einheitlichen Weltanschauung verbunden *).

*) Die Logoslehre Justins geht zurück auf eine Verschmelzung platonischer Gedanken und stoischer Begriffe, wie sie sich schon bei Philo nachweisen lässt. Philo hat dieselbe unter dem Einfluss alttestamentlicher Motive vollzogen. Vgl. Heinze, Lehre vom Logos S. 225 ff. 237 ff. Zeller III, 2. S. 335 ff. Justin hat die stoisch-philonische Logoslehre durch alexandrinische Judenchristen kennen gelernt. Unter christlichen Einflüssen hat sie entweder schon vor Justin, jedenfalls wohl auch durch ihn eine andere Gestalt angenommen. Im christlichen Interesse betonte man die Persön-



Aber gerade die Logoslehre Justins lässt erkennen, wie consequent er seinen abstracten Gottesbegriff festhält und wie ernst er es mit der Transscendenz Gottes meint. Der Logos, durch welchen Gott die Welt schafft und erlöst, ist trotz des göttlichen Namens, der ihm beigelegt, und trotz der Anbetung, die ihm gezollt wird, nicht der wahre Gott selbst. Er ist, wie Alles was existirt, aus Gott hervorgegangen und wird aufs nachdrücklichste vom ungezeugten Gott als ein gewordener Gott, vom Herrn der Welt als ein dienender Herr, vom transscendenten göttlichen Wesen als seine der Berührung mit der vergänglichen Welt fähige Kraft und als ein Wesen unterschieden, das in der Welt erscheinen, reden und Mensch werden kann. Er ist die Vernunft und Kraft Gottes, nicht Gott selbst. Durch ihn wird die von Gott selbst losgelöste Kraft Gottes wirksam zur Hervorbringung der Welt und zur Austheilung logischer Potenzen. Durch ihn wird die vernünftige Creatur fähig gemacht, so weit in Beziehung zu Gott selbst zu treten, als es überhaupt der Creatur möglich ist. Sie gewinnt durch ihn das Vermögen von Gott selbst zu wissen und sich für Gottes Gesetz frei zu entscheiden.

Gott selbst bleibt auch der vom göttlichen Logos geschaffenen und mit logischen Kräften erfüllten Welt fern. Er giebt sich ihr nur durch den Logos als Vater der Welt zu erkennen, der ihre Gerechtigkeit und Seligkeit will, und der die Welt durch den Logos zum Besten der Menschheit leitet und lenkt. Die Welt weiss durch den Logos, um Gottes Wesen, Willen und Absichten, betet ihn an und folgt ihm, kommt aber mit ihm erst in Berührung, wenn sie selbst durch den Logos unsterblich gemacht und der Vergänglichkeit entrückt ist.

Auch die persönliche Erscheinung des Logos zur Erlösung der Welt ändert an dem Grundverhältniss zwischen Gott und Welt nichts. Sie vervollständigt nur die im Wesen beider begründeten Beziehungen zu einander. Durch Belehrung von Seiten des Logos

---

lichkeit des Logos kräftiger, als es Philo gethan hatte. Und da man den Logos als lebendiges Einzelwesen auffasste, sah man sich genöthigt, die platonischen Elemente des philonischen Logosbegriffs fallen zu lassen. Bei Justin ist in der Logoslehre nichts Platonisches mehr nachweisbar. Auch entkleidet Justin den Logos möglichst aller kosmischen Beziehungen und fasst ihn fast ausschliesslich als das schöpferische Princip der geistigen und sittlichen Kräfte der Welt auf. Demgemäss wird auch der *λόγος σπερματικός* ganz abweichend von der Stoa nur als die der vernünftigen Creatur verliehene Geisteskraft vorgestellt.

kommt die Welt zu vollkommenem Wissen vom Schöpfer, Gesetzgeber und Vergelter; dadurch wird ihr die Gerechtigkeit erleichtert. Zur wirklichen Erlösung kommt es erst durch Zutheilung der Unsterblichkeit.

Von diesen Voraussetzungen aus wird es begreiflich, dass Justin der Erlösung und der Sendung des Sohnes Gottes möglichst den Charakter eines Ereignisses in der Zeit oder eines geschichtlichen Vorgangs zu nehmen sucht. Da Gott die letzte Ursache der Erlösung ist und sich nicht verändern kann, so ist die Erlösung nicht eigentlich als Act der Freiheit aufzufassen, durch welchen Gott ein neues Verhältniss zur Welt begründet, sondern sie ist die Vollendung der Thätigkeit, welche Gott von Anfang an durch den Logos ausgeübt hat, sowohl in der Schöpfung wie in seinen Offenbarungen, die zu allen Zeiten in der Welt durch die Propheten stattgefunden haben. Auch schon vor der Menschwerdung ist ja der Logos bereits erschienen. Und was er der Welt verkündet, ist auch schon vorher bekannt gewesen oder verkündet worden. Die Erlösung ist nur vollendende Offenbarung des ewig und unabänderlich gleichen Wesens Gottes, seiner immer sich gleich bleibenden Beziehungen zur Welt und seines immerdar auf Gerechtigkeit und Unsterblichkeit der Creatur gerichteten Willens. Somit ändert sie auch nichts an dem, was der Mensch zu seiner Gerechtigkeit und Seligkeit zu thun hat. Zu einer persönlichen Gemeinschaft zwischen Gott und Mensch kommt es, auch nach der Erscheinung des Sohnes Gottes auf Erden, immer erst im zukünftigen Leben.

Unter solchen Umständen kann auch innerhalb des Christenthums nicht eigentlich von Religion im Unterschiede von Sittlichkeit die Rede sein. Das Verhältniss zu Gott besteht immer nur im Wissen von ihm und in dem rechten Verhalten zu ihm. Obgleich Justin die hergebrachte Unterscheidung von *εὐσέβεια* und *δικαιοσύνη* aufrecht erhält, sind die Grenzen zwischen Frömmigkeit und Gerechtigkeit völlig verwischt. Das Verhalten des Menschen ist religiös, sofern er Gott anbetet und in seinem Thun Gott dienen will. Aber Anbetung Gottes und Nachahmung seiner Tugenden gehören so gut zu den sittlichen Leistungen wie Feindesliebe und Barmherzigkeit gegen den Nächsten oder wie Keuschheit und Enthaltsamkeit. Dem Glauben an Gott wird zwar die oberste Stelle unter allen Werken des Menschen eingeräumt, aber er ist doch nur Ein Werk unter vielen und macht an und für sich weder gerecht noch selig.

Als die einzigen rein religiösen Momente des christlichen Lebens liessen sich allenfalls die Sehnsucht nach vollkommener Ge-

meinschaft mit Gott im zukünftigen Leben und die Hoffnung, dass man dieses Ziel erreichen werde, namhaft machen; denn weder die Sehnsucht noch die Hoffnung lassen sich irgendwie als Leistungen auffassen, die als solche einen Bestandtheil der Gerechtigkeit bilden. Sie sind nur die religiösen Motive des rechten Verhaltens Gott und den Menschen gegenüber.

So durchgreifend sind diese Anschauungen, dass Justin trotz des engen Anschlusses an das A. T. und an die christliche Sprache nicht nur nirgends sich zu der warmen religiösen Ausdrucksweise des A. T.'s erhebt, sondern unwillkürlich allen Wendungen und Worten aus dem Wege geht, in denen Propheten und Apostel dem Glauben an den lebendigen persönlichen Gott und an das persönliche Verhältniss zu ihm Ausdruck geben. Nicht nur redet er niemals unumwunden vom Zorne Gottes oder von der Liebe und Gnade Gottes, sondern er deutet auch den Vaternamen Gottes durch die Wendung „Vater des Alls" so, dass jeder Gedanke an die in Christo offenbar gewordene väterliche Gesinnung und Liebe Gottes abgeschnitten und immer wieder daran erinnert wird, dass zwischen Mensch und Gott lediglich das Verhältniss des Geschöpfs zum Schöpfer, des Gewordenen zum Ungezeugten und Ewigen bestehe. Man könnte sagen, der Vatername Gottes bei Justin erinnere wohl auch an das Band, welches Gott und Mensch verbindet, aber noch mehr an die Kluft, die zwischen beiden befestigt ist. Er vergegenwärtigt dem Menschen die Summe seiner Verpflichtungen gegen Gott und allenfalls auch seiner Hoffnungen; die christliche Bezeichnung Gottes als des Vaters dagegen prägt mit Einem Worte den Gedanken ein, dass die Kluft ausgefüllt und in Christo die Gemeinschaft hergestellt ist, der gegenüber Sünde und Schuld, Noth und Tod nichts mehr zu bedeuten haben.

Ebenso wie Justin alle Ausdrücke, die auf die Gesinnung Gottes gehen, vermeidet, weil sie ihm offenbar zu anthropopathisch geklungen haben, weiss er auch den Acten der göttlichen Freiheit, dem Rathschluss zur Versöhnung und Erlösung der Welt, der Bundschliessung mit den Patriarchen, der Erwählung Israels, der Gesetzgebung, der Sendung Christi in der Zeit, der Aufhebung des Gesetzes, der Vergebung der Sünden um Christi willen, der Stiftung der Kirche nicht die Bedeutung abzugewinnen, die ihnen nach der Schrift zukommt.

Und weil er die Vorstellung der Immanenz Gottes nicht voll ziehen kann; weil sein Gott nur in der Weise allgegenwärtig, dass er „Alles scharf sieht und hört", aber „nirgends hin einzig so vermeidet er es von der Einwohnung Gottes in den

Gläubigen zu reden, und geht an allen Stellen der Schrift vorüber, die von dem heiligen Geiste handeln, der die Gegenwart und Wirksamkeit des persönlichen Gottes im Geiste der Wiedergeborenen vermittelt.

Es kommt an dieser Stelle aber nicht sowohl darauf an, den Einfluss nachzuweisen, den eine dem Christenthum fremdartige Denkweise auf das Christenthum Justins ausgeübt hat, als vielmehr darauf, die Verwandtschaft dieser Denkweise mit den Anschauungen des griechischen, von philosophischen Ideen beeinflussten Heidenthums darzuthun.

In dieser Beziehung ist es, was die Gotteslehre betrifft, bemerkenswerth, dass Justin, wo er von der göttlichen Vorsehung redet, zwar energisch gegen die Stoiker polemisirt, aber nicht nur nichts an den Platonikern auszusetzen findet, sondern sich in seinen Aussagen auf das beschränkt, was auch Plato und die von Plato mehr oder weniger beeinflussten späteren Eklektiker wie Seneca und Maximus von Tyrus gelehrt hatten *).

Den Stoikern wirft er vor, dass sie, wie sie überhaupt von Gott keine richtige Vorstellung haben, nur eine Fürsorge Gottes für das Allgemeine, für die Welt als Ganzes, allenfalls für die Gattungen und Arten, nicht aber für die einzelnen Wesen und für die einzelnen Menschen und ihre Angelegenheiten anerkennen wollen. Das sei ein verderblicher Irrwahn. Denn verhielte es sich so, dann sei nicht nur das Gebet unnütz und sinnlos, sondern es sei, wenigstens in Gottes Augen, gleichgültig, ob ein Mensch gut oder böse sei.

Dem gegenüber erklärt er, Gott sorge für den Einzelnen wie für das Ganze und kümmere sich ebensowohl um das leibliche Wohl, wie um das sittliche Verhalten jedes Menschen. Wenn es den Bösen auf Erden so oft gut gehe, die Gerechten aber häufig von Unglück aller Art getroffen würden, wenn die Tugend mühsam, das Laster aber gewinnbringend sei, und es den Anschein gewinne, als stehe Gott der Tugend und dem Laster gleichgültig gegenüber: so ergebe sich bei genauerem Nachdenken, dass die Verlegung von Strafe und Lohn in das Jenseits keineswegs mit der Fürsorge Gottes für die sittliche Entwickelung jedes einzelnen Menschen in Widerspruch stehe. Fände jede Tugend schon hier ihren Lohn, so würden die Menschen das Gute nicht um des Guten, sondern um des Vortheils willen thun, und es würde nicht klar werden, wer fromm und gerecht und wer gottlos ist.

Als

bens liesst- Aubé S. 154. 159. 163.

Und doch lässt sich auch in der Lehre von der göttlichen Vorsehung eine nicht unwesentliche Differenz zwischen Justin und den Philosophen nachweisen. Gottes Verhalten zur Welt ist nach Justin nicht nur seiner Gerechtigkeit angemessen, sondern lässt auch überall erkennen, dass er den höchsten Zweck der Welt, die Gerechtigkeit und Seligkeit der Menschheit, im Auge hat. Gott will möglichst Viele und die von ihm gekannte Zahl Menschen selig machen. Darum verschiebt er nicht nur die Zerstörung der Welt und die Bestrafung der Gottlosen, sondern duldet auch die Gewaltsamkeiten der bösen Menschen und die Unterdrückung der Gläubigen. Er weiss, dass auf diese Weise die Ausbreitung seines Reichs gefördert und die Zahl der Erwählten voll wird. So erklärt sich seine scheinbare Ungerechtigkeit oder seine scheinbare Gleichgültigkeit gegen das Geschick der Einzelnen.

Abgesehen von diesen Erwägungen überschreitet Justin nicht die Grenze der Erkenntniss, die sich auch schon bei Plato und den von ihm abhängigen Philosophen und Moralisten findet *). Justin ist sich dieser Uebereinstimmung bewusst, denn er beruft sich (Ap. II, 5) auf Xenophon, der es rechtfertige, dass das Laster leicht und die Tugend mühsam sei.

Auch in der Behauptung, Gott habe die Fürsorge für die Welt und die Menschen den Engeln übertragen, berührt er sich mit Plato und den Platonikern, welche die Weltleitung Gottes im Einzelnen durch Dämonen oder Untergötter vermittelt dachten **). Die Uebereinstimmung könnte zufällig sein, wenn nicht das Motiv dieser Lehre bei Justin dasselbe wäre, wie bei den Platonikern. Die Engel werden von Justin herbeigezogen, um eine wirksame Fürsorge des absolut überweltlichen Gottes für die einzelnen Menschen überhaupt denkbar erscheinen zu lassen.

Völlig unabhängig von Plato ist er dagegen in seiner sogenannten Trinitätslehre, so weit es sich um die Dreizahl göttlicher Wesen oder um die Unterscheidung von zwei göttlichen Wesen neben dem Vater-Gott handelt. Die Zusammenstellung von Vater, Sohn und Geist verdankt er ausschliesslich der an das Tauf-

---

*) Vgl. Zeller II, S. 562 ff. S. 601 und besonders II, 602, wo aus der Rep. (X, 612) ein Wort Plato's über das Glück der Gottlosen und das Unglück der Frommen citirt ist. Vgl. Baur a. a. O. S. 308 und Aubé S. 154.

**) Vgl. Plato in den Leges IV und Maximus von Tyrus, Dissert. XIV bei Aubé S. 159. Maximus v. Tyrus lehrt, im Dienste des Einen Go[illegible] und Vaters der Welt stünden seine Söhne, „θεοὶ καλούμενοι δεύτεροι einzig μὲν ἀσθενέστεροι, ἀνθρώπων δὲ ἰσχυρότεροι“.



bekenntniss sich anschliessenden, den christlichen Gottesglauben zusammenfassenden Formel. Erst nachträglich hat er in einigen Stellen der platonischen oder pseudoplatonischen Schriften, wo vom Sohne Gottes und von einem „Dritten“ die Rede ist, und wo dem Sohne Gottes (der Welt) die zweite Stelle angewiesen wird, eine Anspielung auf die christliche Lehre gefunden *).

In so weit freilich ist auch in der Lehre von der Mehrheit göttlicher Wesen der Einfluss heidnischer Denkweise und eine Nachwirkung des philosophischen Gottesbegriffs zu spüren, als nur dort, wo Gott im Allgemeinen als Geistwesen, nicht aber als Persönlichkeit vorgestellt ist, göttliche Wesen zweiten Ranges als Träger göttlicher Kräfte denkbar sind, in deren Anbetung sich die Anbetung des wahren Gottes bethätigt.

Während sein starrer Monotheismus ihn hindert, auf den durch die Anbetung Jesu Christi geforderten Gedanken einzugehen, dass der Eine und wahre Gott in irgend einer Weise zweieinig oder nach der Taufformel dreieinig sein müsse, macht sein abstracter Gottesbegriff es ihm möglich, neben dem allein wirklichen Gott, dem Schöpfer, göttliche Wesen zweiten und dritten Ranges zu statuiren und anzubeten. —

Fassen wir nunmehr auch die übrigen Gedanken und Vorstellungen ins Auge, die neben dem Gottesbegriff für die Beurtheilung seiner zum Christenthum herzugebrachten und mit dem christlichen Glauben zugleich festgehaltenen Denkweise erwogen werden müssen, so ist es überraschend, dass Justin sich in Einem bedeutsamen Punkt mit Entschiedenheit von der platonisch-heidnischen Denkart lossagt, und mit bewusster Unterscheidung des Platonischen und Christlichen sich auf die Seite des letzteren stellt.

Die platonische Lehre von der Unsterblichkeit der Seele kritisirt er in einer Weise, die der Vermuthung Raum giebt, dass ihm an dieser Stelle wenigstens der principielle Gegensatz zwischen Christenthum und Heidenthum aufgegangen sei.

Und doch bleibt er auf halbem Wege stehen. Weil er selbst noch zum Theil auf heidnischem Boden steht, findet er die letzten Ursachen der von ihm für wichtig erkannten Differenzen nicht heraus, und lenkt, trotz richtiger Ansichten im Einzelnen, wieder in die Bahnen ein, welche die edelsten und besten unter den

---

*) Vgl. Ap. I, 60 und Otto in den Noten 1 und 10 zu c. 60. Die A[illegible], auf welche Justin Bezug nimmt, sind dem Timäus und der pseudo-[illegible]schen Epist. II entnommen.

Heiden wandelten, wenn sie über den Menschen und seine sittlichen Anlagen wie seine moralischen Verpflichtungen nachsannen.

Justin macht darauf aufmerksam, dass die Unsterblichkeit der Seele nur dort festgehalten werden könne, wo man die göttliche Natur derselben behaupte und die Seele wie den menschlichen Geist (*νοῦς*) für einen Theil des göttlichen *νοῦς* halte. Das, meint er, geschehe von Seiten Plato's. Plato lehre die Wesensverwandtschaft (*συγγένεια*) des menschlichen Geistes mit dem göttlichen Geiste, und aus derselben folgere er, dass man durch Nachdenken oder auf rein philosophischem Wege zur Erkenntniss und zum Schauen Gottes durchdringen könne, hier in diesem Leben nur annähernd, nach Ablegung des irdischen Leibes in absoluter und vollkommener Weise.

Justin widerlegt diese Lehre, indem er den Gedanken durchführt, dass die Seele, wenn sie göttlicher Natur wäre, weder irren noch sündigen könne; dass sie auch niemals den Aufenthalt im Körper, wenn derselbe eine Beschränkung involvire, von sich aus gewählt hätte, und dass der Gedanke, Gott habe sie zur Strafe in den Körper eingeschlossen und sie müsse je nach ihrer Verschuldung von einem Körper in den andern wandern, um endlich völlig vom Gefängniss der Leiblichkeit erlöst zu werden, unhaltbar sei, weil die Seele keine Erinnerung ihrer früheren Verschuldungen habe. Er stellt die Alternative: entweder ist die Seele ein Gewordenes und Erzeugtes oder sie ist ungezeugt. Ist sie entstanden, so ist sie sterblich, fähig zu sündigen, nicht göttlichen Wesens und unfähig, von sich aus Gott zu erkennen und zu schauen. Ist sie ungezeugt, so ist sie Gott selbst, denn es giebt nur Ein Ungezeugtes und kann der Natur der Sache nach nur Eins geben. Da sie aber ein Theil der Welt und nicht Gott ist, so ist sie entstanden und ihrer Natur nach vergänglich. Sie kann die Unsterblichkeit also nur als Gabe, vermöge göttlichen Willens haben. Gott aber will, dass sie nicht sterbe, damit er die Gottlosen mit ewiger Strafe heimsuchen und die Frommen mit ewigem Leben belohnen könne. Wäre es nicht so und stürbe die Seele, so hätten nur die Gottlosen den Gewinn davon.

Zuvörderst ist zu bemerken, dass der zuletzt ausgesprochene Gedanke sich wörtlich ebenso bei Plato findet*). Er steht im

---

*) Vgl. Dial. 5. Ap. I, 18. 64. E. und Plato, Phädo: „*ἕρμαιον ἂν ἦν τοῖς κακοῖς ἀποθανοῦσι τοῦ τε σώματος ἅμα ἀπηλλάχθαι καὶ τῆς αὐτῶν κακίας μετὰ τῆς ψυχῆς*. Otto in der Note 2 zu Ap. I, 18. Zeller II S. 562 ff.

einzig



Zusammenhange mit dem echt platonischen Gedanken, dass ohne Vergeltung kein wirklicher Unterschied sei zwischen Tugend und Laster. Die Vergeltung ist aber in diesem Leben niemals vollständig. Mithin muss die Seele unsterblich sein, um den Lohn für ihr Verhalten empfangen zu können. In diesem Punkte besteht keine wesentliche Differenz zwischen Justin und Plato. Auch findet sich im Timäus eine Aeusserung Plato's (Aubé S. 170), in der er den Gedanken ausspricht, auch die Götter hätten ihre Unsterblichkeit nicht aus sich selbst, sondern nur durch den Willen des wahren Gottes; an und für sich seien sie, weil entstanden, sterblich. Sie werden aber nicht sterben, weil Gott will, dass sie leben. Justin hat also die Vorstellung einer nicht wesentlichen, sondern in Gottes Willen wurzelnden Unsterblichkeit aus Plato herübergenommen. Dennoch ist er im Recht, wenn er die andere Lehre, dass die Seele unsterblich sei, ebenfalls als Lehre der Platoniker bezeichnet. Im Phädrus wie im Phädo heisst es: „πᾶσα ψυχὴ ἀθάνατος" *).

Man sollte nun erwarten, Justin habe, da er so entschieden den Gedanken, dass die Seele göttlicher Natur und ein Theil des göttlichen Wesens sei, bekämpft, und mit solchem Nachdruck die Creatürlichkeit der Seele und des menschlichen Geistes (νοῦς) behauptet, die Voraussetzungen dieser Lehre erkannt und werde mit allen Consequenzen derselben brechen, auch zu der Ansicht vom Verhältniss des menschlichen Geistes zum göttlichen, der Creatur zum Schöpfer, durchdringen, die sich aus seiner Lehre von der Creatürlichkeit der menschlichen Seele ergiebt, und die innerhalb der christlichen Anschauungsweise die allein zulässige ist. Das ist aber nicht der Fall. Es ist ihm nicht aufgegangen, dass die platonische Seelenlehre aufs engste mit der Gotteslehre Plato's zusammenhängt. Er wird sich dessen nicht bewusst, dass von „Theilen des göttlichen νοῦς" nur dort die Rede sein kann, wo Gott pantheistisch als die absolute Substanz, oder dualistisch im Unterschiede von der Hyle als die geistige Subtanz, in beiden Fällen als unpersönlicher Geist vorgestellt wird. Mit keiner Sylbe rügt er dort, wo er Plato's Seelenlehre bekämpft, die dualistische oder pantheistische Gotteslehre Plato's.

---

*) Vgl. Aubé S. 171. Im Uebrigen mag es dahingestellt bleiben, ob Plato in Wirklichkeit die Unsterblichkeit der Seele lehre und lehren könne. Nach seinen Grundgedanken kann er sie nicht lehren; aber es fragt sich ben, ob er überall die Grundgedanken seines Systems festgehalten hat. A. Zeller II. S. 531. Teichmüller, die platon. Frage S. 1 ff.

bens liess.



Er thut es nicht, weil er selbst noch nicht zu dem Begriff des persönlichen Geistes durchgedrungen ist, sondern sich Gott als das Geistige über der Welt, als die ungezeugte, ewige, geistige Substanz und als die schöpferische, Alles regelnde Vernunft vorstellt. Und daraus erklärt sich seine Haltung in der Lehre von der Seele oder von den geistigen Kräften des Menschen.

Auf der einen Seite behauptet Justin die Creatürlichkeit des menschlichen Geistes, seine Fähigkeit zu sündigen, seine Sterblichkeit von Natur; auf der andern behandelt er die Vernunft und Freiheit des Menschen doch wie eine ihm eingepflanzte göttliche Kraft, die wesenhaft mit dem Logos Gottes in Zusammenhang steht. Als *σπέρμα τοῦ λόγου* ist der menschliche Logos creatürlich und göttlich zugleich. Weil er erschaffen und nur ein Theil ist, ist er beschränkt; er kann nicht nur irren, sondern ist nothwendig der Unvollkommenheit in der Erkenntniss der Anfänge und des Ziels aller Dinge unterworfen, und kommt erst durch Belehrungen des ganzen Logos zu voller Einsicht. Weil er aber vom Logos stammt, ist er göttlichen Wesens; er kann von sich aus frommes und gerechtes Leben zu Wege bringen und verliert diese Fähigkeit niemals. Weder Vernunft noch Freiheit können durch die Sünde alterirt werden.

Somit wird auch das Band, welches von der Schöpfung her Gott und Mensch, so eng als es überhaupt zwischen so verschiedenen Wesen möglich ist, verbindet und die Beziehungen zwischen ihnen vermittelt, niemals zerrissen. Die Sünde häuft das Maass der Schuld, aber ändert nichts an der Natur des Menschen. Nach wie vor soll und kann der Mensch kraft seiner Vernunft und Freiheit oder in Kraft des göttlichen Logos umkehren und seine Beziehungen zu Gott dem Schöpfer und Gesetzgeber wieder aufnehmen. Thut er es, so ist es seine That, aber nicht sein Verdienst. Gott gebührt die Ehre, denn er hat ihm die „Gnadengabe“ der Vernunft und Freiheit verliehen. Sendet Gott ihm den ganzen Logos erlösend zu Hülfe, so ist es bei dieser Sendung nicht auf Wiederherstellung eines gestörten und Begründung eines neuen Verhältnisses zwischen Gott und Mensch, nicht auf Mittheilung verloren gegangener Kräfte abgesehen, sondern nur darauf, durch den ganzen Logos der Schwäche des spermatischen Logos aufzuhelfen und ihm die vollkommene Erkenntniss des Schöpfers und Vergelters zu vermitteln, damit der freie Wille leichter denn zuvor die richtige Wahl treffen könne.

Diese Form der Erlösung ist ausreichend und ist die einzig

mögliche. Denn ihr Zweck ist Gerechtigkeit und Unsterblichkeit der Welt sicher zu stellen. Unsterblich werden kann nur der Gerechte; Gerechtigkeit aber kommt nur zu Stande durch freie Handlungen und Entscheidungen im Sinne der Vernunft. In diesem Sinne bleibt es dabei, dass der Mensch sich selbst durch seine Busse, seine Sinnesänderung und seine guten Werke erlöst. Aber der göttliche Erlöser hat die Ehre davon, denn er hat dem Menschen die Möglichkeit eröffnet, sich selbst zu erlösen.

Die Belege für den griechischen, halb platonischen halb stoischen Charakter der Vorstellungen von der göttlichen Anlage des Menschen, von dem Verhältniss zwischen Geist und Fleisch, Vernunft und sinnlicher Natur, von Tugend und Laster, von Gerechtigkeit und Sünde und Erlösung lassen sich leicht aus den Schriften der älteren Philosophen und der Eklektiker und Moralisten der späteren Zeit, aus Plato sowohl wie aus Cicero, Seneca, Maximus von Tyrus, Epiktet, Marc Aurel beibringen *). Aber mit einer Gegenüberstellung einzelner Aussprüche und ähnlicher Gedankenreihen ist es nicht gethan. Worauf es ankommt, ist der Nachweis, von welchen Voraussetzungen aus Justin in diese Gedankengänge hineingerieth, nachdem er mit Entschiedenheit gegen die Lehre von der göttlichen Natur der Seele Protest eingelegt hatte.

Wenn die analoge Denkweise der griechischen Philosophen unzweifelhaft auf der Voraussetzung beruht, dass der Mensch in seinem Geiste so oder anders einen Theil des göttlichen Geistes besitzt und in diesem Sinne göttlichen Wesens ist: wie ist es denkbar, dass Justin, der die Wesensverwandtschaft (*συγγένεια*) des menschlichen Geistes mit dem göttlichen leugnet, dennoch die Consequenzen jener pantheistischen oder dualistischen Lehre festhält und dem Moralismus huldigt, der auf heidnischem Boden nothwendig und natürlich ist?

Es ist wiederum nur sein Gottesbegriff, der ihn in die Bahnen der heidnischen Denkweise zurückdrängt.

Seinem Gottesbegriff gemäss behauptet er mit der christlichen Kirche, dass die Seele oder der Geist des Menschen — er macht keinen Unterschied — geschaffen sei. Daraus folgert er, zwischen dem göttlichen und menschlichen Geiste bestehe der Unterschied des schöpferischen Geistes und des geschaffenen. Und das genügt ihm.

---

*) Vgl. Zeller II, S. 561. III, 1. S. 482 ff. 630 ff. Aubé S. 167 ff. 267 ff. Baur (Sokrates und Christus, Seneca und Paulus) a. a. O. S. 228 ff. und S. 377 ff.



Er bemerkt nicht, dass das nicht ausreicht, und dass der Unterschied zwischen dem ungezeugten und dem gezeugten Geiste, dem göttlichen Wesen und dem menschlichen Geiste immer ein fliessender ist, so lange nicht der schöpferische Geist als persönlicher von dem geschaffenen persönlichen Geiste des Menschen unterschieden wird.

Seine Vorstellung, dass der schöpferische Geist ein concretes (lebendiges) Einzelwesen und als solches von der Welt und auch von den geistigen Potenzen derselben völlig abgetrenntes Wesen sei, war zwar geeignet, pantheistische Vorstellungen über das Verhältniss des geschaffenen Geistes zum schöpferischen abzuschneiden, führte aber an sich noch nicht zu einer richtigen, im religiösen wie ethischen Interesse gleich wichtigen Verhältnissbestimmung zwischen Gott und Mensch. Von ihr aus konnte man weder zu einer scharfen Unterscheidung noch auch zu der Vorstellung von Einheit und Gemeinschaft zwischen beiden durchdringen, wie es zum Zweck der Religion unbedingt erforderlich war.

Daher schwankt Justin hin und her. Bald trennt er Gott völlig von der Welt, bald verwischt er die Grenzen zwischen dem schöpferischen Geiste (Gott), der schaffenden Geisteskraft (dem Sohne) und dem geschaffenen Geiste. Als ungezeugtes Einzelwesen ist Gott von allem Erzeugten nicht nur begrifflich unterschieden, sondern local getrennt. Er kann die Welt nur schaffen durch ein Wesen, das zugleich göttlich und nicht göttlich ist. Dieses Mittelwesen theilt der Welt geistige Kräfte mit und rüstet sie aus mit Vernunft. Die logischen Potenzen des Menschen sind dem Logos wesensverwandt. Sie sind sein Abbild (μίμημα), ein Theil (μέρος) von ihm, seine Aussaat (σπέρμα). Wer den spermatischen Logos besitzt, hat „Antheil“ am Logos selbst. Wie er als Vernunft und Kraft Gottes Gott ist, als erzeugte oder von Gott ausgegangene Vernunft und Kraft aber nicht Gott im eigentlichen Sinne, so ist die menschliche Vernunft und Kraft (Freiheit) als vom Logos stammende göttlichen Wesens oder logischer Natur, als geschaffene aber und getheilte vom Logos unterschieden und nicht im eigentlichen Sinne Logos.

Alle diese Unterscheidungen gehen einzig und allein auf den Unterschied des **ungezeugten und gezeugten Geistes** zurück und bringen es zu keiner klaren Verhältnissbestimmung zwischen dem ungezeugten göttlichen, dem gezeugten göttlichen und dem geschaffenen menschlichen Geistwesen. In Einem Punkte sind sich diese Wesen alle gleich: dass sie Geist, Vernunft, Kraft sind. Gott als Urvernunft und Princip aller Vernunft ist das Gute und

Vollkommene, der Urquell und die Norm alles Guten, aller Wahrheit und aller Tugend; der Sohn als schaffende Vernunft, als Quell des geschöpflichen Lebens und aller geistigen und sittlichen Kräfte in der Welt, ist, sofern er ungetheilte göttliche Kraft ist, vollkommen, der Gesetzgeber, Erlöser, Richter der Welt. Die menschliche Vernunft endlich ist vollkommen in der Anlage, für die Vollkommenheit der Erkenntniss und des Handelns befähigt; aber sie ist nur samenhaft und potentiell in den Individuen vorhanden, und darum, bei der ihr als sittlicher Kraft wesentlich innewohnenden Freiheit, der Möglichkeit des Irrthums und der Sünde unterworfen. Kraft derselben Freiheit ist sie aber auch zu jeder Zeit im Stande, ihr göttliches Wesen zur Geltung zu bringen. Wenn das Samenkorn der Vernunft gewachsen und durch Belehrung des ganzen Logos zu voller Entwickelung gekommen ist, wird der menschliche Geist unsterblich und nimmt dann erst Theil an dem seligen Leben des vollkommenen Gottes. Wenn Justin von diesen Voraussetzungen aus den Glauben an die Urvernunft und den schöpferischen Geist oder an den „Vater des Alls“ als Summe aller Weisheit und als Ausgangspunkt aller Gerechtigkeit bezeichnete, so gerieth er, ohne die Erkenntniss, dass der „Vater des Alls“ nur als Vater Jesu Christi Vater aller Menschen sei, und ohne die im Glauben an den Gott der Gnade und des Heils unmittelbar gegebene Erkenntniss der Persönlichkeit Gottes nothwendig in den Moralismus des Heidenthums hinein.

Sein Moralismus besteht ja nicht darin, dass er alle Lehren des Christenthums wie der Philosophie nach Maassgabe ihres sittlichen Werths beurtheilt; auch nicht darin, dass er überall die persönliche Verantwortlichkeit des Menschen betont und den Glauben und die Busse als freie Handlungen dem Sünder zur Pflicht macht. Und seine „Gesetzlichkeit“ besteht nicht ohne weiteres darin, dass er die christliche Offenbarung als Lehrmittheilung auffasst und das „neue Gesetz“ als den Inhalt der Lehre Christi bezeichnet. Sondern darin besteht sein Moralismus, dass er an die Stelle des Glaubens an Gott das Wissen von Gott und die Nachahmung Gottes im Thun seiner Gebote setzt, und die Gerechtigkeit des Sünders nicht durch den Glauben an die Gnade Gottes in Christo, sondern dadurch zu Stande kommen lässt, dass der Mensch, nachdem er durch Christus das vollkommene Wissen von Gott als dem Welterzeuger, Weltgesetzgeber und Vergelter empfangen hat, die Gebote Gottes in Kraft des freien Willens befolgt. Die Vorstellung aber, dass Frömmigkeit und Gerechtigkeit im Wissen um Gott und in der thätigen Nachahmung Gottes besteht,



hat nur dort Sinn und Geltung, wo Gott nicht Persönlichkeit, Liebe und Gnade, sondern die schöpferische Urvernunft ist, die man zu erkennen hat, und das Weltgesetz, welches man zu thun hat.

Die religiöse Färbung, die dieser Moralismus bei Justin hat, legitimirt ihn noch nicht als christlich. Auch Plato wusste die Tugend als Bethätigung der wahren Erkenntniss Gottes des Weltvaters zu empfehlen, die Gerechtigkeit als „Nachahmung“ und „Nachfolge“ Gottes dem Wissenden zur Pflicht zu machen, die Liebe zu Gott als das höchste Gebot zu bezeichnen und die göttliche Allwissenheit und die vergeltende Gerechtigkeit als Antrieb und Sporn zu einem auch in der Gesinnung frommen Leben zu handhaben. Und doch hatte, trotz der religiösen Färbung seiner Philosophie und Ethik, die Religion in seinem System keine Stelle. Die „religiöse Färbung“ lässt sich auch in der durchaus moralischen Denkweise eines Cicero und Seneca, eines Epiktet und Marc Aurel nicht verkennen; und doch haben diese philosophischen Moralisten mit dem Götter- und Gottesglauben des Volks gebrochen. Ihr abstracter Monotheismus reichte für die religiöse „Färbung“ der Sittenlehre vollkommen aus *).

Die Verwandtschaft zwischen den Anschauungen Justins und denen des philosophisch gerichteten Heidenthums überhaupt und des zweiten Jahrhunderts insbesondere in den Lehren vom Menschen und seinen sittlichen Aufgaben ist so evident, dass wir im Zusammenhange unserer Untersuchung darauf Verzicht leisten können, alle Worte und Wendungen, alle Gedanken und Erörterungen, die an philosophische Anschauungen und Lehren erinnern, ins Auge zu fassen **).

Nur noch darauf sei hingewiesen, dass Justin den Zustand der Seligkeit regelmässig mit Worten zu bezeichnen pflegt, die er der griechischen Philosophie entnommen hat. Und wenn er zu der „Unsterblichkeit, Unvergänglichkeit und Apathie“ die positiven Bestimmungen des „Aufenthalts bei Gott“ und des „Zusammenseins

*) Vgl. über die moralistische Denkweise Cicero's, Seneca's, Epictets Aubé S. 237 ff. Der bekannte Ausspruch Seneca's „deo parere, certa libertas est“, bezeugt die religiöse Färbung seiner Moral. Augustin rühmte schon an Plato, dass er den Weisen einen imitator, cognitor und amator Dei genannt habe (de civ. Dei V). Vgl. Boissier, la religion romaine II, S. 414.

**) Aubé hat Vieles, was hierher gehört, zusammengestellt. Nur übersieht er ganz den Zusammenhang, in dem die von ihm in Parallele gebrachten Aeusserungen Justins und der Philosophen hier und dort stehen

mit Gott" hinzufügt, so überschreitet er noch nicht die Grenzen, bis zu welchen auch ein Philosoph allenfalls mitgehen konnte.

Es ist das um so bedeutsamer, je nachdrücklicher Justin immer wieder darauf hinweist, dass die „Erlösung" (σωτηρία) sich eigentlich erst in der Zutheilung der Unsterblichkeit verwirklicht. Dieser Gedanke hat bei Justin doch noch einen andern Sinn als bei Paulus (1 Kor. 15, 53—57), und erinnert im Zusammenhange mit den Aussagen über den Zustand der Vollendung an die platonische Lehre, dass die Erlösung sich erst im Tode vollende, wenn alle Bande der Vergänglichkeit gefallen sind und die Seele zur vollkommenen Freiheit gelangt. Wenn Justin auch der philosophischen Lehre von der Erlösung durch den Tod ausdrücklich entgegentritt und die Auferstehung des Fleisches mit Nachdruck behauptet, so hat er sich doch nicht von allen dualistischen Reminiscenzen losgemacht. Wer Gott als das „Ungezeugte und Unvergängliche" oder als „Vater des Alls" definirt, dem ist „Unvergänglichkeit und Unsterblichkeit" das höchste Gut, nach dem der Mensch begehren kann.

So unbedingt das Vorhandensein eines „heidnischen Elements" im Christenthume Justins anerkannt werden muss, so ausschliesslich alle Abweichungen seiner Denk- und Lehrweise von der Lehre und Anschauungsweise der Propheten und Apostel sich auf den Einfluss dieses Elements zurückführen lassen: so unberechtigt ist es, mit Aubé zu behaupten, die christliche Lehre Justins sei nichts Anderes gewesen als popularisirte griechisch-philosophische Moral, und das specifisch Christliche in derselben, der Glaube an Christus als den Sohn Gottes, habe nur dazu gedient, seiner Moral eine religiöse Grundlage zu geben, wie sie das Griechenthum in gleicher Stärke und Wirksamkeit nicht besass.

Man braucht das Heidnische in Justin nicht zu beschönigen und darf es nicht darauf beschränken, dass er aus apologetischen Rücksichten die religiösen und sittlichen Lehren der Philosophen allzu anerkennend beurtheilt habe. Man kann und muss zugestehen, dass das Heidnische in den Tiefen seines Geistes und Sinnes wurzelte, dass es nicht nur einzelne Missverständnisse christlicher Lehren und Gedanken verschuldete, sondern die Grundanschauung vom Wesen des Christenthums und der Religion überhaupt bestimmt und seine Vorstellungen von Gott, vom Wesen des Menschen und vom Verhältniss zwischen Gott und

Mensch beherrschte. Aber trotzdem muss man sagen: Justin war Christ.

Er war Christ und Heide zugleich. Beides, sein Christenthum und sein Heidenthum, anerkennen, heisst ihn verstehen. Wer dem Märtyrer um seines Heidenthums willen das Christenthum abspricht, oder um seines Christenthums willen das Heidnische seiner Denkweise auf einige nebensächliche Momente seiner „Theologie" beschränkt, verschliesst sich den Einblick in den Umwandelungsprocess, in dem er und in dem die Welt begriffen war, seitdem Gott als Erlöser in sie eingetreten war, und seitdem in ihr ein jüdisches Volk mit seinen heiligen Schriften und eine christliche Gemeinde mit der apostolischen Lehre von Christo, dem Sohne Gottes, vorhanden waren.

Justin ist Christ und Heide zugleich. Damit ist gemeint, dass er zwei Denkweisen, zwei Weltanschauungen, nach der Redeweise des Apostels zwei „Weisheiten" (1 Kor. 1, 21; 2, 6. 7) in seine Seele und in seinen Geist aufgenommen hat, von denen die eine ihm von Natur, von Geburt, von seiner Erziehung und seinem Bildungsgange her anhaftete, die andere ihm von aussen her, aus der christlichen Gemeinde zugekommen war, welche ihre Ueberzeugungen, Lehren und Anschauungen im letzten Grunde von den Aposteln, die Juden waren, und von Christo empfangen hatte. Die erste ist ihm in Fleisch und Blut übergegangen; er ist in ihr zu Hause, er denkt in derselben. Die andere hat er im Glauben an Christus als den Sohn Gottes und Erlöser der Welt grundsätzlich als die allein wahre anerkannt. Er will sich ihr im Ganzen und Einzelnen unbedingt anschliessen; er spricht die Sprache in der sie vorgetragen wird; er bekennt sich zur „Lehre Gottes". Aber das Verhältniss, in dem die beiden „Weisheiten" zu einander stehen, ist ihm noch verschlossen. Die Begriffe, mit denen „die Lehre Gottes" operirt, die Vorstellungen, in denen sie sich bewegt, sind ihm nicht geläufig. Er redet die christliche Sprache und die Sprache des A. T.'s, aber wie eine fremde. Er merkt es nicht, dass er mit dem Glauben an den Sohn Gottes in einen ganz neuen Gedankenkreis eingetreten ist. Er deutet die Worte, die hier und dort dieselben sind: Gott, Welt, Sünde, Erlösung, Gerechtigkeit, nach den ihm geläufigen Begriffen und Vorstellungen, und weiss es nicht, dass sie hier einen andern Sinn haben als dort. Vgl. 1 Kor. 2, 13. 14.

Beurtheilt man ihn nach seinen eigenen Gedanken und Vorstellungen, so ist er Heide. Und doch ist er Christ, weil er das alleinige Recht der „göttlichen Lehre" grundsätzlich anerkennt und „in keinem Stücke menschlichen Meinungen folgen" will. Vor

Allem darum, weil er rückhaltslos den Glauben an den Sohn Gottes bekennt und ihn in der Anbetung Jesu Christi bethätigt; sodann weil er diesem Glauben die Kraft zuschreibt, von Sünde, Tod und Teufel zu erlösen, und von keiner Frömmigkeit und Gerechtigkeit wissen will, die nicht irgendwie aus diesem Glauben herausgewachsen wäre. Im Glauben an Christus den Sohn Gottes, den Erlöser hat er sich die „göttliche Weisheit“, nicht nur die Lehren des Evangeliums, sondern die religiös-sittliche Denkweise des Christen und die christliche Weltanschauung im Principe angeeignet. Damit ist aber seine heidnische Denkweise noch nicht überwunden. Nur langsam und allmälig dringt sein Glaube umgestaltend in sein Leben und Denken ein. Er wirkt zunächst nur eine andere Gesinnung Gott und den Menschen gegenüber, eine andere Art der Selbstbeurtheilung, eine andere Auffassung der Aufgaben und Ziele des Lebens. Denkend vermag Justin noch lange nicht der Entwickelung zu folgen, die in ihm begonnen hat. Während er schon längst in voller Zuversicht des Glaubens Gott gegenübersteht und auf ihn seine Hoffnung setzt, im Leben wie im Sterben, hält er noch immer an der alten Vorstellung fest, dass die Gemeinschaft mit Gott erst durch Leistungen herzustellen sei und dass der göttliche Lohn genau nach den Verdiensten des Menschen bemessen werde. Während er Alles, was ihm in der Schöpfung wie in der Erlösung zu Theil geworden ist, dankbar als Gnadengabe Gottes beurtheilt, redet er so, als habe Gott durch die Schöpfung und durch die Erlösung dem Menschen nur die Möglichkeit der Gerechtigkeit und Seligkeit eröffnet, und erwarte nunmehr Alles, was zur Herstellung der Gerechtigkeit dient, vom Menschen. Sein Glaube versetzt ihn thatsächlich in das Verhältniss zu Gott, welches durch die Erscheinung des Sohnes Gottes und durch seinen Tod für die Gläubigen begründet ist; er aber vermag weder das Wesen Gottes noch das Wesen des durch Christus hergestellten Verhältnisses richtig zu bestimmen. Er hat die Vergebung der Sünden und lebt das Leben eines Wiedergeborenen, aber er weiss von der Rechtfertigung und von der Wiedergeburt nichts Zutreffendes zu sagen; das Verhältniss der Lebensgerechtigkeit zur Glaubensgerechtigkeit ist ihm verborgen.

Und doch ist sein Christenthum nicht nur eine Sache der Gesinnung oder des unklaren Gefühls. Wer es so auffasst und dem Märtyrer darum das Recht auf den Christennamen abspricht, übersieht, dass mit dem Glauben an die geschichtliche Person des Erlösers, an den gekreuzigten durch Auferstehung lebendig gewordenen und zur Rechten des Vaters thronenden Sohn Gottes und an die Er-

lösung der Welt durch ihn, ein neuer Geist, der h. Geist Gottes sich des Menschen bemächtigt hat, Herz und Kopf, Sinnen und Verstand regiert, allen Gedanken und Willensbewegungen eine andere Richtung giebt, das gesammte Verhalten regelt und das Leben umgestaltet. Mögen sich ihm gegenüber die natürliche Denkweise und die natürliche Willensrichtung noch lange behaupten; mag es häufig genug zu praktischen Verfehlungen und zu Irrthümern in der Lehre kommen: im Glauben an Christus den auferstandenen Sohn Gottes ist nicht nur die sündige Natürlichkeit, sondern auch die „Weisheit der Welt“ im Princip überwunden und der Sieg der „göttlichen Lehre“ entschieden. Der Glaube an den gekreuzigten Christus entscheidet über das Christenthum Justins.

Nur wenn man das Christenthum Justins so weit als vollgültig anerkennt, dass man alle seine Ueberzeugungen und Lebensanschauungen unter den Namen seines „Christenthums“ zusammenfasst, hat man den richtigen Gesichtspunkt gewonnen für die Beurtheilung des Verhältnisses, das zwischen ihm und der häretischen Gnosis obwaltet.

Vermischung des Christlichen und Heidnischen charakterisirt den Standpunkt beider. In der Auffassung der Erlösung als der Mittheilung einer erlösenden Lehre und des unsterblichen Lebens berühren sie sich. Ebenso in der Meinung, dass Gerechtigkeit durch das Wissen um den wahren Gott zu Stande komme. Auch in den Aussagen über das Wesen Gottes stimmen sie vielfach überein. Dennoch hat der Märtyrer die gnostische Lehre für eine „teuflische Blasphemie“ erklärt, und sich für einen „in allen Stücken rechtgläubigen Christen“ gehalten. Er hat also die Differenzen, die ihn von den Gnostikern trennen, für durchaus principielle angesehen. Und er hat Recht gehabt.

Sein Urtheil stützt sich darauf, dass die Gnostiker neben dem Schöpfer-Gott einen andern Gott lehren und die Erlösung nicht dem Schöpfer der Welt, sondern dem wahren Gott und seinem Sohne zuschreiben.

Der Dualismus also in der mythologischen Gestalt einer Lehre von zwei Göttern ist nach Justin der Grundirrthum der christlichen Häretiker. Hat er auch nicht ausdrücklich gesagt, dass der Dualismus aus dem Heidenthum und in dieser mythologischen Gestalt aus der syrischen Theosophie stamme, so hat er doch erkannt, dass sich die völlige Abweichung der gnostischen Lehre vom Christenthum in dem consequent festgehaltenen Dualismus manifestire. Dass die Häretiker die Erlösung durch Christus

lehren, macht sie zu Christen; dass sie die Erlösung aber ganz und gar im Sinne eines Processes auffassen, der sich in der Welt abspielt, sofern zwei feindliche Potenzen in derselben um die Herrschaft ringen, ist der schlagendste Beweis dafür, dass sie Heiden geblieben sind. Der überwältigende Eindruck, den sie vom Christenthum empfangen hatten, lässt sich daran ermessen, dass sie die Lösung des Welträthsels von der christlichen Lehre und die Vollendung des Weltprocesses von der Erscheinung Christi erwarteten. Aber ihre Verherrlichung Christi und seiner Lehre führte nirgends zum Bruch mit der heidnischen Denkweise und mit der heidnischen Gesinnung, weil sie nicht aus religiösen und sittlichen Motiven, sondern nur in philosophischem Interesse sich dem Erlöser zugewandt hatten, und nach wie vor den Gegensatz von Gott und Welt, Gut und Böse als einen physischen auffassten, auch den Sohn Gottes lediglich als den Träger der höheren, göttlichen und geistigen Physis verehrten.

Damit war der in Christo geschehenen Erlösung die religiöse und sittliche Qualität abgesprochen. An die Stelle der sittlichen Erneuerung der sündigen Welt durch Herstellung des Zusammenhanges zwischen ihr und dem Schöpfer trat die Ausscheidung der Geistwesen aus dem Weltzusammenhange, oder die Erlösung der Pneumatiker aus den Fesseln der Endlichkeit durch die Gnosis d. h. durch die Erkenntniss, dass Gott und Welt, Göttliches und Irdisches, Geist und Natur nichts mit einander gemein haben, sondern zwei einander nothwendigerweise feindlich gegenüberstehenden Sphären angehören. Wer zu der Erkenntniss durchdringt, dass der Geist göttlicher und überirdischer Natur, alles irdische Sein und Thun aber nothwendigerweise nichtig und sündhaft ist, der hat das Ziel der Vollkommenheit erreicht, und beweist durch asketische Enthaltung von der Welt oder durch antinomistische Verachtung aller sittlichen Vorschriften, die bestimmt sind, das irdische Leben und Thun zu regeln, dass er dem Weltzusammenhange entnommen und von den Fesseln der Erde und den Schranken ihres Gesetzes erlöst sei.

Diese Lehre erklärte Justin, obgleich er selbst noch lange nicht mit allen heidnischen Anschauungen gebrochen hatte, sich auch mehrfach sogar mit gnostischen Ansichten berührte, für „teuflisch“. Er that es, weil er in dem Glauben, dass Christus, der Erlöser der Welt, Sohn des Einen und wahren Gottes, des Weltschöpfers sei, den Monotheismus des Judenthums und Christenthums acceptirt und den Dualismus des Heidenthums im Principe überwunden hatte. Wie ihn religiöse und sittliche Motive,

das Verlangen nach Erkenntniss des wahren Gottes, nach Gemeinschaft mit ihm, nach Vergebung der Sünden, nach wahrer Gerechtigkeit und nach völliger Gewissheit in Betreff des zukünftigen Lebens zum Glauben an Christus, den Sohn Gottes geführt hatten, so hatte er sich auch zu allen Lehren der Christen rückhaltlos bekannt, und war damit in einen Gedankenkreis eingetreten, der von dem der Gnosis principiell verschieden war. Weil er aber aus dem griechischen Heidenthum herkam und der irrthümlichen Ueberzeugung lebte, dass der Monotheismus der griechischen Philosophen dem der christlichen Kirche entspreche, hielt er am Gottesbegriff der griechischen Philosophie fest. In Folge dessen verharrte er überall dort, wo ihm die christliche Lehre keine bestimmte Anweisung gab, oder wo keine formulirten christlichen Aussagen vorlagen, in den dualistischen Gedanken und Vorstellungen, von denen auch die griechische Philosophie sich beherrscht zeigt, soweit sie nicht consequent zum Pantheismus fortgeschritten ist.

Die dualistischen Anschauungen aber sind bei Justin durch den Glauben an den Einen Gott, an die Schöpfung der Welt, an die Erlösung durch den Sohn des Schöpfers, an die Fleischwerdung des Sohnes Gottes, an die Auferstehung Christi und an die Auferweckung der Todten in den Hintergrund gedrängt, und das „heidnische Element“ in seinem Christenthum macht sich in einer ganz andern Weise geltend, als bei den Gnostikern. Es steht überall unter der Herrschaft religiöser und sittlicher Motive; und die Lehren, die für ihn als Christen maassgebend sind, üben ihren Einfluss auch dort, wo er heidnisch denkt. Ist er auch nicht im Stande, das Wesen Gottes richtig zu bestimmen, den vollen Sinn der Lehre von der Schöpfung zu erfassen, die Irrthümer des feineren philosophischen Dualismus zu durchschauen, das Verhältniss des creatürlichen Geistes zum schöpferischen zu bestimmen, das Wesen der Sünde und ihre Folgen für das religiöse Verhältniss des Menschen zu Gott richtig zu erkennen, und demgemäss die in Christo geschehene Erlösung ihrem ganzen Werthe nach zu würdigen: so bewegen sich doch seine irrthümlichen Anschauungen und alle Abweichungen von der christlichen Lehre in einer anderen Linie, als die Irrlehren der Gnostiker. Wenn er von Gott nichts Anderes zu sagen weiss, als dass er der Schöpfer und Gesetzgeber sei; wenn er die Erlösung nicht nur im engsten Zusammenhange mit der Schöpfung, sondern lediglich als Vollendung derselben auffasst, und den Erlöser-Gott, sofern er ihn mit dem Logos identificirt, dem Schöpfer-Gott unterordnet und

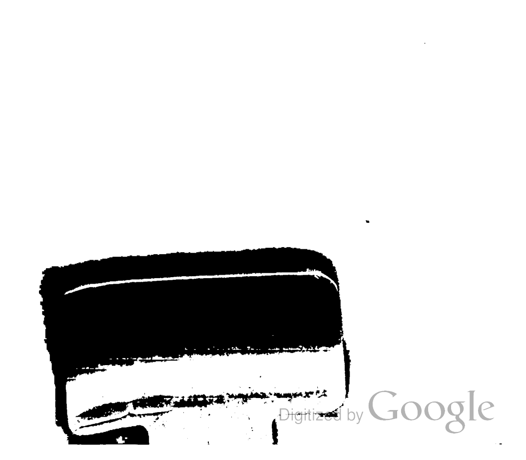
als einen Gott zweiter Ordnung vom Schöpfer unterscheidet: so weicht er ebenso von der gnostischen wie von der christlichen Lehre ab. Aber diese irrigen Anschauungen führen nirgends zu einem Bruch mit der Kirche. Er kann trotz derselben alle „Lehren der Christen“ bekennen, und des Glaubens leben, dass er in allen Stücken rechtgläubig sei. So entscheidend ist der Glaube an Jesus Christus, den Sohn des Einen und wahren Gottes, des Schöpfers Himmels und der Erden. Dieser Glaube trennt Justin von allen Gnostikern und giebt ihm ein Anrecht auf den Christennamen.

Aber das im Glauben an Christus, den Sohn Gottes des Schöpfers principiell vorhandene Christenthum bemächtigt sich nicht auf einmal des gesammten Menschen. Erst nach und nach überwindet es alle entgegenstehenden Anschauungen und die dem „natürlichen Menschen“ eigenthümliche Denkweise.

An Justin können wir besser als an irgend einem seiner Vorgänger und deutlicher als an irgend einem der späteren Kirchenväter beobachten, in welcher Weise sich die Umwandelung der Welt durch den christlichen Glauben anbahnt und mit welchen Hindernissen der Glaube zu kämpfen hat. Justin zeigt uns, dass die christliche Theologie oder die Lehre im engeren Sinne aus der Apologetik geboren ist, und dass der Versuch des Christenthums, sich mit der „Weltweisheit“ auseinanderzusetzen, zu mancherlei Abweichungen von der apostolischen Lehre führt. Seine christliche Glaubensweise und Denkart, seine Theologie und Lehre ist nicht ohne weiteres die aller Heidenchristen des zweiten Jahrhunderts. Aber seine Stellung am Anfange der Geschichte des Christenthums und der kirchlichen Theologie, der Einfluss, den er auf die Folgezeit ausgeübt hat, und die Beschaffenheit seiner Schriften, die uns in Stand setzen, die Elemente zu erkennen, aus denen sich sein Christenthum zusammensetzte, und unter deren Einfluss es sich bildete, machen es dem Theologen zur Pflicht, jedes Urtheil über die Anfänge der katholischen Glaubenslehre immer wieder an Justin dem Märtyrer zu erproben. Für das historische Verständniss zunächst des zweiten christlichen Jahrhunderts bildet er den Schlüssel.



89097193296
b89097193296a





G.E. STECHERT
& Co.
NEW YORK

